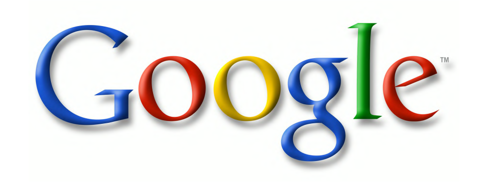
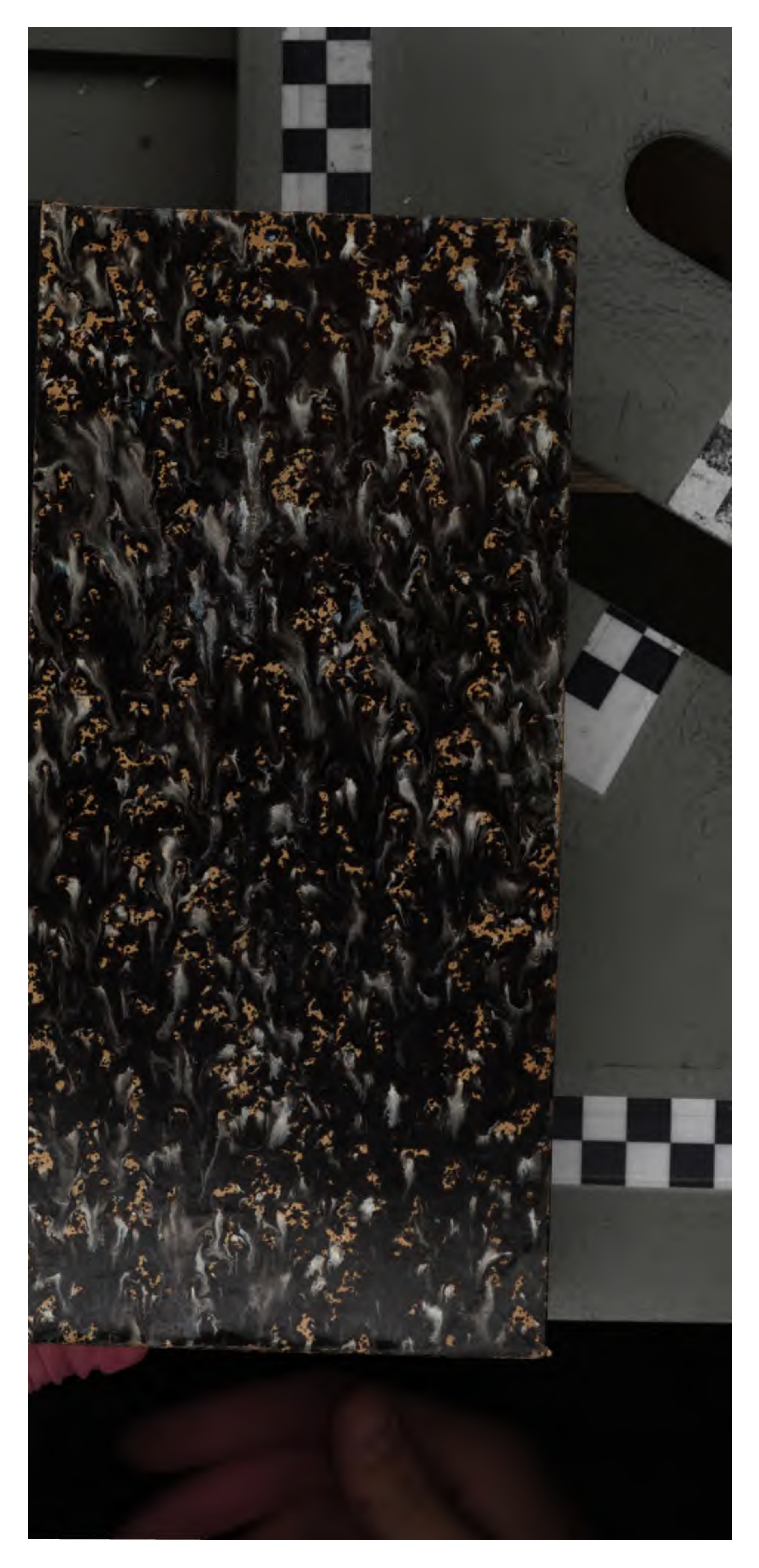
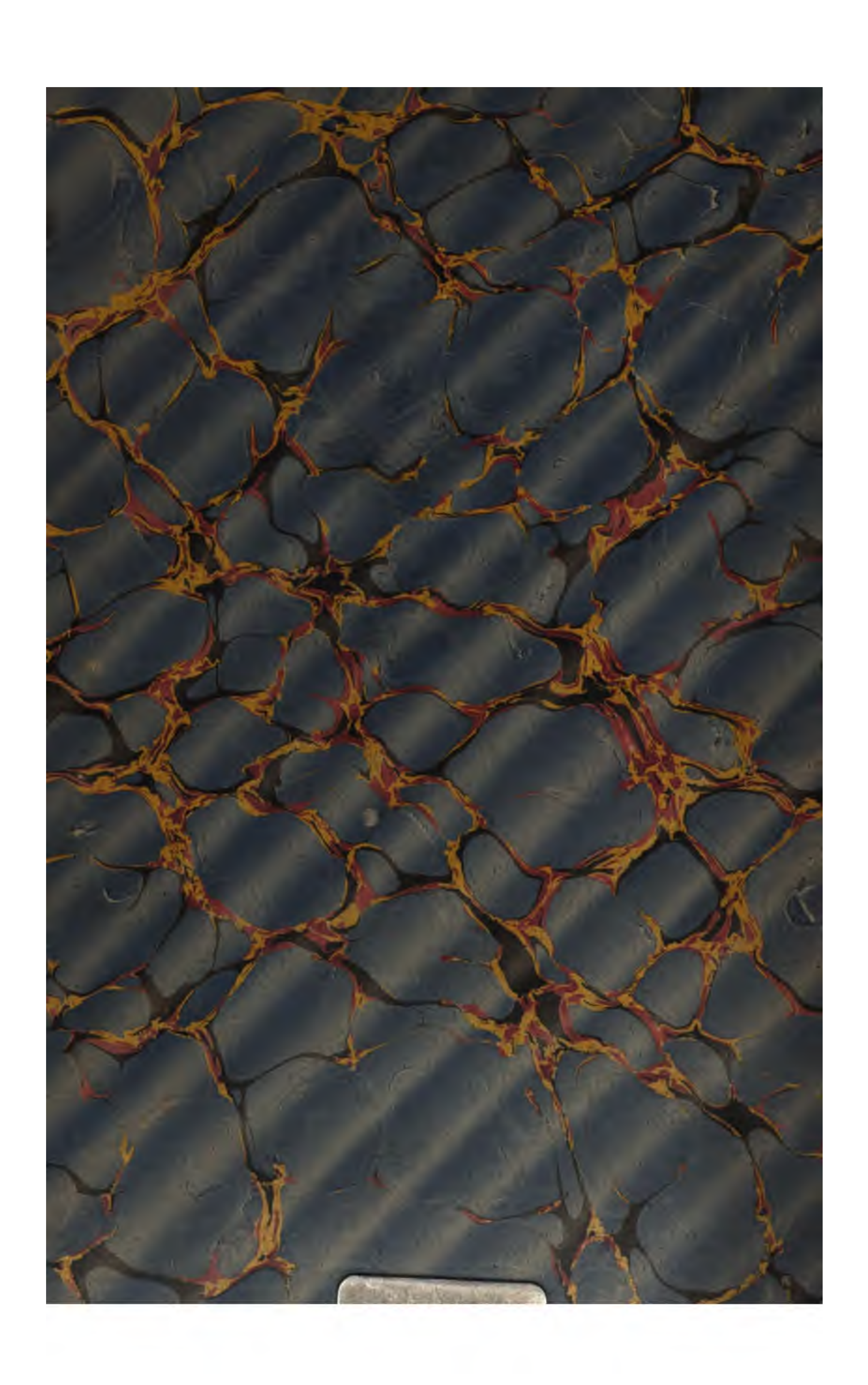








REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD ET Cie

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

HUITIÈME ANNÉE

XV

(JANVIER A JUIN 1883)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille

1883

L'ESTHÉTIQUE MUSICALE EN FRANCE

3e article [1].

PSYCHOLOGIE DE L'ORCHESTRE ET DE LA SYMPHONIE

Au moyen de la méthode expérimentale appliquée aux faits psychologiques, physiologiques et physiques, il a été établi, dans un précédent travail, que tout instrument musical est une voix, et, d'une façon non moins précise, que plus un instrument est considéré comme musical, plus il est une voix analogue à la voix humaine, chantant sans paroles. Ainsi se trouve écartée la théorie d'après laquelle la musique instrumentale pourrait presque être conçue en dehors de l'homme. Il a paru important de constater que l'attribution d'une voix personnelle, individuelle, caractérisée, aux instruments les plus expressifs, se rencontre chez les meilleurs et les plus récents de nos esthéticiens français et, que leurs affirmations sur ce point, bien loin de n'être que des métaphores, sont confirmées par les expériences de l'acoustique physiologique, principalement par celles de M. Henri Helmholtz.

Toutefois la démonstration n'est pas encore complète. Il reste à chercher maintenant — je l'ai dit à la fin du dernier article — si la composition instrumentale, si l'œuvre écrite pour l'orchestre, pour les seuls instruments, est, elle aussi, vocale dans une mesure appréciable. Il faut voir si l'on a le droit de dire, avec M. L. Pillaut, que toute mélodie instrumentale suppose ou attend des paroles et que, par conséquent, la mélodie purement instrumentale n'existe pas.

A cet égard, pas plus qu'en ce qui touche le pouvoir expressif et vocal des instruments, les témoignages sérieux ne nous feront défaut. Une fois de plus, nous allons être en état de constituer une esthétique musicale française, méconnue jusqu'ici, tout au moins inaperçue, parce qu'elle n'a pas eu d'elle-même une conscience suffisante, parce que les fragments en sont disséminés et qu'elle n'avait

1. Voir la *Revue philosophique* des 1er janvier et 1er mars 1882.

discerné ni le point de vue général, ni le lien nécessaire qu'à nos périls et risques nous essayons de lui donner ici.

La musique que certains prétendent être la seule musique pure est la musique instrumentale; et par là il faut entendre celle qui n'emploie que l'orchestre, quel que soit le nombre des instruments qui le forment. Avant d'examiner la composition instrumentale elle-même, voyons si l'orchestre passe pour n'être qu'une création artificielle, qu'un total de machines sonores conçu et organisé au-dessus ou au-dessous, dans tous les cas en dehors de l'homme et de sa faculté vocale. Interrogeons cette fois des théoriciens autres que ceux dont nous avons recueilli les jugements : leurs réponses prouveront combien est ancienne et générale l'idée philosophique qui est développée ici.

Il y a cent ans, un écrivain membre de l'Académie française et de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, homme de beaucoup de savoir et de sagacité ingénieuse, publiait un ouvrage intitulé : *De la musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec les langues, la poésie et le théâtre.* Dans ce livre, Chabanon, que Fétis a traité avec la plus aveugle injustice, a répandu une foule d'observations psychologiques aussi fines que justes, qui étaient nouvelles alors et qui méritent d'être admises par l'esthétique actuelle. Pour le moment, je ne citerai que les deux lignes suivantes : « Lorsque la voix chante sans paroles, elle n'est plus qu'un instrument [1]. » Proposition d'une rigoureuse exactitude, dont la réciproque serait également d'une vérité incontestable et devrait s'écrire ainsi : « Un instrument musical est une voix qui chante sans paroles. » Mais alors l'orchestre tout entier n'est qu'un ensemble de voix chantant sans paroles : la conséquence est forcée.

Sous la plume des théoriciens, cette conception n'arrive pas toujours à la clarté et à la simplicité qu'elle comporte. Tel auteur qui ne souffre pas qu'une signification psychologique soit refusée aux phrases instrumentales, et qui exige qu'on y reconnaisse la présence de l'idée, ne va point cependant jusqu'à apercevoir et à dire que ce qu'il nomme une idée ne saurait s'exprimer, même très imparfaitement, qu'avec l'organe d'une voix. Ce dernier mot, qui est le mot juste, manque encore. Mais on le sent venir. On est tenté de le souffler au maître qui ne le trouve pas. Antoine Reicha écrit quelque part [2] : « Il est donc bien étrange d'avancer que la musique isolée et sans le secours des paroles n'agit que vaguement et ne présente

1. Page 73.
2. *Traité de la mélodie, abstraction faite de ses rapports avec l'harmonie,* Paris, 1814, page 122, note 1.

aucune idée et qu'elle n'est point une langue. » Reicha se trompe en donnant le nom de langue à ce qui est sans paroles : c'est nier d'un côté ce qu'il affirme de l'autre. Une langue sans paroles est une contradiction, ou plutôt un non-sens. Mais Reicha est si près de la vérité que, en mettant le mot voix à l'endroit où il s'est servi du mot langue, le passage devient irréprochable. J'en lis un tout semblable dans le *Manuel* de Choron et Adrien de Lafage, et je constate qu'il appelle naturellement la même correction : « Quand un homme du peuple donne son avis sur une romance que lui chante sa fille, il ne sépare pas dans son jugement la musique des paroles : c'est tout un pour lui; s'il entend un violon bon ou mauvais qui exécute une valse ou une contredanse, il rattache à l'air une idée qui l'intéresse [1]. » En d'autres termes, le violon est une voix qui lui chante quelque idée qui l'intéresse, comme tout à l'heure la voix de sa fille lui chantait des paroles dont l'air lui semblait inséparable.

A mesure que la théorie deviendra plus sûre d'elle-même, à mesure que la critique musicale revêtira ce caractère philosophique qui lui vaudra le nom d'esthétique, elle achèvera ses assimilations et prononcera hardiment le mot de sa pensée.

Parmi les critiques musicaux, M. Henri Blaze de Bury est un des premiers qui aient osé employer le terme d'esthétique. Il n'était pas de ceux qui, de peur d'emprunter aux Allemands ce vocable, d'ailleurs mal fait, mais passé dans l'usage, aimeraient mieux supprimer une science psychologique désormais fondée et organisée. Au lieu de détruire l'esthétique, tâchons d'en créer une qui soit meilleure que celle des voisins qui en abusent et la compromettent. Le patriotisme n'exige rien de plus. Aussi, même après nos cruelles épreuves, M. H. Blaze de Bury n'effacerait pas, j'en suis sûr, ce qu'il écrivait il y a vingt-six ans : « ... Cette esthétique, objet de tant d'épouvantements et qui, administrée à doses vigoureuses, comme on en use aujourd'hui quelquefois, par exemple, risque au moins d'endormir son monde, pourrait bien produire un tout autre effet lorsqu'une main habile et discrète en ménage l'emploi [2]. » Il maintiendrait aussi, je le suppose, tant de pages spirituelles où il a lui-même donné l'exemple de l'emploi habile et discret de la philosophie appliquée à la musique. Or plusieurs de ces lumineux passages nous montrent le progrès de la musique instrumentale expliqué principalement par l'association de plus en plus intime, disons davantage,

1. *Nouveau manuel complet de musique vocale et instrumentale* (collection Roret), 2e partie, t. III, page 88.
2. *Musiciens contemporains*, Introduction, p. 8, 1856.

par l'identification finale des voix et de l'orchestre; tellement que celui-ci, dépassant de beaucoup la fonction subalterne d'accompagnateur, accomplit l'*œuvre vocale elle-même* et sert parfois à l'élever jusqu'à la perfection. Mais cédons la parole à l'éminent critique. « ... C'est à la conscience humaine que s'adresse Mozart, et sa mélodie aura pour thème les passions et leurs vicissitudes. Quand je dis sa mélodie, je dis en même temps son orchestre, car désormais chant et orchestre ne font plus qu'un, et le grand drame de la vie a trouvé enfin son expression musicale..... En effet, de ce moment, l'orchestre cesse d'être réduit au simple rôle d'accompagnateur, une part plus large lui est acquise : il intervient dans l'action, développe et commente les caractères [1]... » Je le demande, développer et commenter des caractères au moyen de sons qui ne sont pas articulés, comment est-ce possible, sinon en mettant à profit ce que les instruments contiennent de puissance vocale ? Et qui donc ne comprend que, sans une puissance de ce genre, l'expression même la plus incomplète d'un caractère leur serait interdite? D'après M. H. Blaze de Bury, ce pouvoir expressif éclate tout entier dans *Euryanthe*, de Weber : « On connaît le grand soin que Weber apporte dans l'étude de ses caractères, qu'il approfondit et parfait pour ainsi dire au moyen de l'orchestre et de toutes les ressources combinées de son art. Eh bien, dans aucun autre de ses chefs-d'œuvre cette préoccupation du maître n'eut occasion de s'exercer avec tant de suite et de bonheur [2]. » — Il y a, dans le volume où je prends ces extraits, un dialogue fictif dont un des personnages dit, en parlant de la scène du Wolfsschlucht, l'une des plus originales du *Freyschütz* : « Vous appelez cela l'orchestre, monsieur, vous vous trompez : c'est la voix des éléments conjurés, c'est la cascade qui pleure, c'est le vent qui siffle dans les sapins de la fondrière, c'est la terre qui souffle l'incendie par ses mille crevasses volcaniques [3]. » Plus loin, je chercherai en quelle mesure l'orchestre réussit à traduire, sans les imiter, certaines voix de la nature; je note simplement ici le témoignage d'un juge si compétent, en faveur de l'aptitude vocale des instruments. Ce juge d'ailleurs joint à la profondeur la prudence; il connaît et il signale les périls d'une orchestration ambitieuse à l'excès. « ... Ne pourrait-on pas dire que l'orchestre est pour les musiciens ce que la métaphysique est pour les poètes, c'est-à-dire une route sûre pour se fourvoyer et se perdre s'ils n'y prennent garde? C'est dans l'orchestre

1. *Musiciens contemporains*, p. 57, 58.
2. Même ouvrage, p. 63.
3. Même ouvrage, p. 35.

en effet que se trouvent tant d'abstractions dont on a si plaisamment abusé de nos jours, c'est en creusant les abîmes de l'orchestre qu'on découvre tout ce philosophisme dans l'art si pernicieux dans ses conséquences, si fatal lorsque des mains inhabiles s'en emparent et l'exploitent [1]. »

Je surprendrai peut-être quelques-uns de mes lecteurs en plaçant, à côté de M. H. Blaze de Bury, Hector Berlioz au double titre d'esthéticien musical et de théoricien plein, en général, de modération et de sagesse. Il mérite pourtant l'une et l'autre qualification. On s'en convaincra si l'on veut bien, comme moi, lire tout entiers les huit volumes qui portent son nom. On y trouvera, je le sais, un homme quinteux, un écrivain fantasque, un juge capricieux, souvent irrité et enclin aux exécutions sommaires; on y verra un compositeur qui semble ne poser que des principes excessifs et ne viser qu'au colossal, à l'immense, afin de secouer l'auditoire par des vibrations qui ébranlent ses nerfs, lui arrachent des larmes, le laissent frémissant et épuisé. Et toutes les expressions dont je me sers ici pour peindre l'un des aspects de sa nature puissante et mobile, c'est lui qui me les fournit. Méfiez-vous, cependant : Il y a un autre Berlioz qui contredit, qui dément celui-là. Par exemple, tandis que le premier se moque des philosophes auxquels il jette sans se gêner le nom de bouffons, le second adresse aux hommes d'Etat, aux directeurs des Beaux-Arts, aux administrateurs, aux artistes, ces conseils profondément sérieux et graves, quoique hérissés de toutes les pointes de l'ironie : « Gagnez des millions, et vous établirez un gigantesque Conservatoire, où l'on enseignera tout ce qu'il est bon de savoir en musique et avec la musique; où l'on formera des musiciens artistes, lettrés, et non des artisans; où les chanteurs apprendront leur langue, et l'histoire et l'orthographe, avec la vocalisation et même aussi la musique, s'il se peut; où il y aura des classes de tous les instruments utiles sans exception et vingt classes de rythme; où l'on formera d'immenses corps de choristes ayant de la voix et sachant réellement chanter et lire et comprendre ce qu'ils chantent; où l'on élèvera des chefs d'orchestre qui ne frappent pas la mesure avec le pied et sachent lire les grandes partitions; où l'on professera la philosophie et l'histoire de l'art, et bien d'autres choses encore [2]. » — En attendant cet enseignement de la philosophie et de l'histoire de l'art, Berlioz n'a perdu aucune occasion de mettre en brillante lumière les grandes règles de la théorie musicale. Qu'importe qu'il ne la baptise pas du nom d'esthétique, s'il

1. *Musiciens contemporains*, p. 81.
2. *Les grotesques de la musique*, pages 244,45. 1881. Calmann Lévy.

la connaît souvent beaucoup mieux que les descendants du parrain qui l'a si mal nommée?

C'est ce second Berlioz, philosophe à ses heures, et alors d'une pénétration singulière et d'un admirable bon sens, que je vais interroger sur l'essence vocale de l'orchestre en général. Plus loin, je lui adresserai des questions sur les œuvres instrumentales. Lorsqu'il touche ces deux points, il n'a pas d'égal.

Ainsi que les auteurs que j'ai cités à propos de la psychologie de chaque instrument particulier, Berlioz reconnaît une voix aux principaux organes de l'orchestre. Il écrit sans hésiter, et en prenant toujours ce terme au pied de la lettre, la voix du cor, la voix des flûtes, des hautbois du violon. Il dit : « Les grands instruments de Sax, qui sont aux autres voix de l'orchestre comme une pièce de canon est à un fusil [1]. » Toutefois le mot tout seul ne lui suffit pas : il l'explique, il le commente, afin qu'on en saisisse la valeur psychologique et morale : « Et les voix multiples de l'orchestre qui se plaignent ou menacent, chacune à sa manière et dans son style, semblent n'en former qu'une seule, si grande est la force du sentiment qui les anime [2]. » Ces voix multiples, un vrai maître en tire de merveilleux effets; il excelle à les fondre en une voix unique qui obéit à ses ordres : « Vienne un compositeur qui sait écrire; qui possède son art à fond, qui, par conséquent, sait employer l'orchestre avec discernement, avec finesse, le faire parler avec esprit, se mouvoir avec grâce, jouer comme un gracieux enfant, ou chanter d'une voix puissante, ou tonner ou rugir [3]... » Selon Berlioz, les propriétés inhérentes aux timbres des instruments vont jusqu'à permettre de les substituer à l'occasion, et au grand profit de l'art, à la voix de l'acteur. « Oui, dit-il, ce sont les maîtres de l'école italienne qui, avec autant de bon sens que de grâce, ont les premiers imaginé de faire chanter l'orchestre et réciter les paroles sur une partie de remplissage, dans les scènes bouffes où le *canto parlato* est de rigueur, et dans beaucoup d'autres même où il serait absolument contraire au bon sens dramatique de faire chanter par l'acteur une vraie mélodie [4]. » Enfin, il y a des endroits où Berlioz donne aux masses instrumentales le nom tout à fait caractéristique de « chœurs de l'orchestre [5]. »

Des instruments et de l'orchestre, passons maintenant aux com-

1. *A travers chants*, page 106, 1880.
2. *A travers chants*, p. 55.
3. *Les grotesques de la musique*, p. 224, 1880.
4. Même ouvrage, p. 226.
5. *Les soirées de l'orchestre*, p. 184, 1878.

positions musicales. Parmi les genres auxquels elles ont donné naissance, la symphonie est, en ce moment, le plus connu, le plus populaire et, à ce qu'il semble, le mieux compris. Traitons de celui-là avant d'aborder d'autres types qui sont aristocratiques et de difficile accès, comme le quatuor, la sonate, le concerto.

En attendant une histoire complète de la symphonie, M. Victor Wilder [1] en a brièvement esquissé les origines dans un résumé auquel je ferai plus d'un emprunt. Le savant critique cite d'abord un passage de Jacob Grimm [2] qui justifie notre point de vue psychologique : « De la récitation mesurée du vers sont sortis le chant et la chanson ; du chant, par un effort d'abstraction, sont sorties toutes les autres formes de la musique. » Gervinus [3] a fait observer que ce mot d'abstraction caractérise exactement la naissance de la musique instrumentale. Celle-ci, en effet, à son origine n'est autre chose, dit-il, qu'une imitation du chant vocal, arraché par un divorce violent au rythme de la poésie. — C'est une erreur de croire, à notre avis, que le chant ne s'est séparé des paroles qu'au prix d'un effort violent. Rien n'est plus naturel que l'acte par lequel le chant s'isole des mots chantés. Cet acte s'accomplit à chaque instant, par exemple lorsque quelqu'un chante l'air de *Fleuve du Tage* en ne prononçant que la syllabe *ah!* ou lorsqu'on siffle le même air. Si la personne qui chante travaille en même temps à un ouvrage manuel, il lui arrive souvent de chanter tour à tour le même air avec paroles et sans paroles, comme pour se reposer de la parole chantée par l'émission de la voix sans articulation précise. Il n'y a là ni divorce, ni effort, ni violence. On fausse ainsi les phénomènes les plus simples, les plus quotidiens, par l'application tantôt exclusive, tantôt prédominante de la méthode historique à des objets actuels qui sont sous nos yeux et qu'il ne s'agit que de bien regarder. Retenons toutefois la partie de l'observation qui est vraie et qui seule nous importe : c'est que la musique instrumentale dérive du chant *vocal* par un procédé d'imitation. On ne dit pas autre chose, mais on croit parler avec une clarté, avec une précision plus scientifiques en employant la formule que je propose de nouveau : la musique instrumentale est l'analogue de la *voix* humaine chantant sans paroles ; par conséquent, c'est encore une musique vocale, d'une autre espèce sans doute, mais de même essence.

Du jour où la musique instrumentale est constituée à l'état distinct,

1. Feuilleton du *Parlement*, du 15 mars 1881.
2. *Alle übrige Musik.*
3. *Haendel und Shakespeare.*

toutes les compositions se classent sous l'un ou l'autre de ces titres : *pezzi da cantare*, pièces à chanter, et *pezzi da sonare*, pièces à jouer. De la première expression vient la *cantate*, qui n'est au début qu'un morceau de chant ; de la seconde, la *sonate*, qui a compris d'abord toute pièce jouée par un ou plusieurs instruments. Suivant le dessein particulier du compositeur, la *sonata* prend la forme de la *ballata*, *pezzo per ballare*, pièces à danser, ou celle de la *sinfonia*, qui ne fut au commencement qu'une ouverture, le vestibule de l'opéra.

Cette sinfonia, ou cette ouverture, ne prétendait dans l'origine qu'à un rôle modeste. D'après Arteaga [1], elle ne visait qu'à imposer silence aux causeurs et à éveiller l'attention de l'auditoire. Jean-Jacques Rousseau l'envisage à peu près sous le même aspect. Voici l'image qu'en esquisse son *Dictionnaire de musique* :

« Dans un spectacle nombreux, où les spectateurs font beaucoup de bruit, il faut d'abord les porter au silence et fixer leur attention par un début éclatant qui les frappe. Après avoir rendu le spectateur attentif, il convient de l'intéresser avec moins de bruit par un chant agréable et flatteur qui le dispose à l'attendrissement qu'on tâchera bientôt de lui inspirer, et de terminer enfin l'ouverture par un morceau d'un autre caractère, qui, tranchant avec le commencement du drame, marque, en finissant avec bruit, le silence que l'acteur arrive sur la scène exige du spectateur. »

Dans les premières formes de la symphonie, on trouve trois morceaux distincts : l'introduction, l'andante et le finale, lesquels ne sont que le développement des trois parties intégrantes de l'ouverture créée par le génie de Scarlatti. A ces trois morceaux, Joseph Haydn en ajouta un quatrième : le menuet, emprunté à la *suite d'orchestre* qui s'était formée parallèlement et même antérieurement à la symphonie, par le simple rapprochement d'une série de pièces à danser (ballet).

Ce bref et substantiel exposé de M. Victor Wilder nous apprend sur la naissance et la croissance de la symphonie presque tout ce qu'il nous est utile d'en savoir. Mais, pour être suffisamment éclairés, il est indispensable que nous y ajoutions le passage suivant du même auteur, où l'on voit la psychologie [illegible] de l'histoire et [illegible] d'un jour le plus vif.

« Il est curieux de le remarquer, dans ce travail de développement des trois morceaux primitifs de la symphonie, c'est encore

1. Arteaga, [illegible] Bologna [illegible].

à la musique vocale que le compositeur de musique d'orchestre se voit contraint d'emprunter ses modèles. Il est incontestable, en effet, que le premier *allegro* est modelé sur l'*aria* des anciens maîtres italiens, l'*andante* sur la cavatine et le finale sur le *rondo*. On peut pousser ce rapprochement jusqu'à ses dernières limites et soutenir que la *coda* dans la musique instrumentale dérive en droite ligne de la cadence ou point d'orgue des chanteurs, car, à l'époque où l'éducation musicale des vocalistes était plus avancée que de nos jours, ils ne se bornaient pas à faire d'insignifiantes roulades pour terminer un morceau, mais ils en reprenaient les thèmes principaux et les brodaient en leur donnant une couleur nouvelle, un aspect inattendu [1]. »

Que l'on relise avec attention cet alinéa excellent; que l'on réfléchisse sur cette nécessité qu'a subie le compositeur de musique d'orchestre d'emprunter, pour la symphonie, ses modèles à la musique vocale; on avouera sans difficulté que les morceaux qu composent l'œuvre symphonique sont des reproductions plus ou moins modifiées, mais très reconnaissables, des airs que chantaient les voix humaines à une époque antérieure, ou même des airs que ces voix chantent encore aujourd'hui. Qu'y a-t-il de changé? Le timbre, la nature physique de la voix; mais c'est toujours une voix que l'on entend, ou un chœur de plusieurs voix. Ni l'étendue plus grande, ni la puissance plus sonore de la voix instrumentale ne lui ôtent son caractère de voix. Pour qui sait regarder, elle manifeste clairement son origine; elle se présente elle-même comme un larynx artificiel, dérivation imitative, prolongation analogique du larynx humain. On passe de l'un à l'autre par la transition la plus graduée, la plus naturelle. Il serait donc raisonnable de renoncer désormais à ces expressions d'arrachement violent, de divorce, d'indépendance conquise, dont on use et abuse pour caractériser le passage de la voix humaine chantant sans paroles à la voix instrumentale. Le phénomène qui a engendré la musique d'instrument s'explique cent fois mieux par l'idée de filiation, de prolongation, de continuation variée et nuancée que par l'idée de rupture. Rien ne s'est rompu; au contraire : les deux formes, dont l'une n'est que le développement de l'autre, se tiennent toujours. Et c'est pourquoi il est si facile ou de les faire marcher ensemble ou de substituer la fille à sa mère et réciproquement.

C'est aussi pourquoi les commentaires esthétiques de la symphonie sont de deux sortes. Les uns ne parlent que de dessin,

1. Feuilleton du *Parlement* du 15 mars 1881.

de coloris, d'idées musicales, d'abstractions techniques qui, à peine comprises même par les hommes du métier, n'enseignent presque rien même à l'élite des esprits et sont lettre close pour les autres. Telle est l'obscurité de ces explications, et telle aussi leur inutilité, quand aucune relation avec la voix et avec l'âme n'en vient rendre raison, que les critiques avisés, ceux du moins qui ne reconnaissent que ce genre d'analyse, prennent peu à peu l'habitude d'y renoncer et le remplacent par des détails bibliographiques ou des anecdotes sur la vie et la personne du compositeur. Les commentaires de la seconde sorte ont une physionomie, non pas exclusivement, mais essentiellement psychologique. Le critique qui les préfère, soit aux causeries du biographe, soit au langage aride du métier employé sans explications, voit et fait voir, dans les instruments de l'orchestre symphonique, des êtres, des personnes, des acteurs qui se parlent, se querellent, se réconcilient, pleurent, gémissent, ont des éclats de voix. Sans doute, il est tenu de voir, ou plutôt d'entendre et de comprendre juste, sous peine de tomber dans des interprétations ridicules. Mais s'il excelle à saisir le sens des phrases et des morceaux et à nous le livrer dans son rapport intime avec les moyens musicaux qui l'expriment, son commentaire est naturel, clair, instructif, et il reste comme la meilleure leçon que puisse recueillir un auditeur doué d'intelligence musicale. On en jugera par les exemples suivants.

Le premier nous est fourni, dans l'*Encyclopédie méthodique*, par un musicien, à la fois compositeur et théoricien nommé de Momigny. Quelle que soit la valeur des doctrines de cet auteur sur les bases de la constitution de la gamme et sur d'autres questions techniques, Fétis, qui combat ses élucubrations, convient cependant qu'il a exprimé des aperçus justes à l'égard de la mesure, du rythme et de la partie esthétique de l'art. Ce témoignage a du prix. Il est corroboré par l'appréciation des auteurs du *Manuel de musique de l'encyclopédie Roret*. Ceux-ci blâment la manie d'innover et l'amour des faux systèmes qui ont, disent-ils, égaré de Momigny; mais ils le qualifient d'homme d'esprit et citent en grande partie son analyse de la symphonie en *ré majeur* d'Haydn, où, d'après eux, il s'est montré homme de goût et de jugement. Cette analyse est donc comme une sorte de type classique. Sans la reproduire en entier, j'en extrairai les passages qui attestent le mieux à quel point l'interprétation psychologique est naturelle, lumineuse et attachante.

« L'introduction — dit de Momigny — a pour motif *ré, ré, ré, la;* et pour réponse *ré, ut dièse, ut, ut* et ce motif semble dire : *devant les dieux prosternons-nous*.

« Une invocation respectueuse suit cet ordre du grand prêtre et part des basses, du basson, de l'alto et du second violon....

« Le premier violon semble gémir en priant.

« Après ces quatre mesures religieuses, un *forte* répète : *devant les dieux prosternons-nous*, mais en *fa majeur* et non plus en *ré mineur*.

« La dévotion redouble, et une sainte tristesse l'accompagne.... »

Un passage important de l'*allegro* en *ré mineur* est expliqué ainsi :

« Pendant que les basses, les clarinettes et le basson disent *si*, *si*, *si*, *si*, *ut bécarre*, *si*, apercevez-vous l'agitation des violons?

« Haydn ne soutient cette agitation dans les premiers violons que pendant deux mesures, mais elle continue dans les seconds pendant toute la période.

« Pourquoi renonce-t-il à ce mouvement à l'égard des premiers violons? Pour leur donner des cris syncopés dans les notes aiguës, pendant que, par des tenues, ces mêmes cris deviennent une espèce de prière harmonieuse dans les instruments à vent. »

Ce procédé de personnification est porté au dernier degré de hardiesse dans la description psychologique de la seconde moitié de la première partie du finale :

« Il fallait ici passer du *forte* au *piano*. C'est pourquoi nous voyons se taire tous les instruments à vent, et même toutes les basses.

« Le premier violon semble s'interroger et répondre à l'une des propositions contenues dans le contre-sujet dont la vérité paraît contestée. Tous les personnages de cette grande scène écoutent d'abord cette partie en silence, hors les seconds violons et l'alto, qui répondent par des monosyllabes, tels que *fort bien*, ou *non pas*.

« Les violoncelles et le basson viennent ensuite défendre la proposition attaquée par ces mots qu'ils répètent : *fa dièse*, *sol*, *la*, *si*, *ut bécarre*, etc. Tous prennent part à la dispute; l'attaque et la défense causent une agitation violente dans la synaulie; chaque exécutant semble armé d'un glaive. La synaulie et les contre-basses animent les combattants par des affirmations qui encouragent les uns et irritent les autres.

« Il en résulte, pendant huit mesures, une mêlée savante et un choc terrible produit par un art admirable......

. . . .

« Les chefs des nombreux personnages mis en mouvement semblent dire qu'on aurait pu éviter les excès auxquels on vient de se livrer.

« Un calme voisin de l'attendrissement laisse parler la sensibilité

qui a le don de persuader les cœurs, alors même que l'esprit n'est pas convaincu.

. . . .

« Après les dix-huit mesures de la période précédente, l'allégresse, exprimée par la flûte et les premiers violons, annonce le rétablissement de la paix, qui se confirme dans la période suivante par le concert unanime des mêmes expressions et de la même joie [1]. »

Il est difficile de décrire avec plus d'esprit et de clarté le drame joué par l'orchestre de la symphonie, et d'animer d'une vie plus intense les acteurs qui le représentent rien qu'au moyen de leur timbre propre, de leur voix sans paroles soumise aux lois musicales. Je n'ignore pas les objections que l'on élève contre ce genre d'interprétation; je les examinerai tout à l'heure. Je dois constater auparavant que cette méthode n'a point passé comme un artifice de circonstance. Elle a duré; elle s'est agrandie, réglée, perfectionnée. Près d'un demi-siècle après l'essai qu'en avait fait de Momigny, elle a reparu avec un éclat singulier sous la plume incisive et ardente de Berlioz. C'est en l'appliquant que l'auteur du livre intitulé *A travers chants* a écrit cette étude critique sur les symphonies de Beethoven, que personne n'a encore égalée et où il s'est surpassé lui-même. Il n'est pas question, on le devine, de copier ici les quarante-six pages que remplit cet admirable commentaire des neuf symphonies du maître. Obligé de me borner et de choisir, je vais placer sous les yeux du lecteur quelques fragments de l'analyse qu'a faite Berlioz de la cinquième, en *ut mineur*, d'abord parce que le critique ne s'est jamais montré aussi remarquablement pénétrant, aussi habile psychologue, et ensuite parce que j'ai pu vérifier dans une audition récente la justesse du plus grand nombre de ses explications.

« La symphonie en *ut mineur* — dit Berlioz — nous paraît émaner directement et uniquement du génie de Beethoven; c'est sa pensée intime qu'il y va développer; ses douleurs secrètes, ses colères concentrées, ses rêveries pleines d'un accablement si triste, ses visions nocturnes, ses élans d'enthousiasme en fourniront le sujet; et les formes de la mélodie, de l'harmonie, du rythme et de l'instrumentation s'y montreront aussi essentiellement individuelles et neuves que douées de puissance et de noblesse.

« Le premier morceau est consacré à la peinture des sentiments

1. Voir le *Nouveau manuel de musique vocale et instrumentale de l'Encyclopédie Roret*, seconde partie, t. III, p. 279 à 295.

désordonnés qui bouleversent une grande âme en proie au désespoir; non ce désespoir concentré, calme, qui emprunte les apparences de la résignation; non pas cette douleur sombre et muette de Roméo apprenant la mort de Juliette, mais bien la fureur terrible d'Othello, recevant de la bouche d'Iago les calomnies empoisonnées qui le persuadent du crime de Desdemona. C'est tantôt un délire frénétique qui éclate en cris effrayants, tantôt un abattement excessif qui n'a que des accents de regret et se prend en pitié lui-même. Ecoutez ces hoquets de l'orchestre, ces accords dialogués entre les instruments à vent et les instruments à cordes, qui vont et viennent en s'affaiblissant toujours, comme la respiration pénible d'un mourant, puis font place à une phrase pleine de violence, où l'orchestre semble se relever, ranimé par un éclair de fureur; voyez cette masse frémissante hésiter un instant et se précipiter ensuite tout entière, divisée en deux unissons ardents comme deux ruisseaux de lave; et dites si ce style passionné n'est pas en dehors et au-dessus de tout ce qu'on avait produit auparavant en musique instrumentale. »

Arrêtons-nous un instant à ce premier passage. Je conviens tout de suite que le mot voix ne s'y rencontre pas. Mais le critique a reconnu et noté, dans le morceau de musique qu'il commente, des sentiments bouleversant une grande âme, une fureur terrible, un délire frénétique, des accents de regret, des accords dialogués, de la passion. Or, pour exprimer de tels états, qui sont éminemment psychologiques, ou pour reproduire les accents qui répondent à ces états, l'humanité n'a jamais eu de moyen sonore qui ne fût pas la voix naturelle ou artificielle. Quant aux cris, aux hoquets, au bruit d'une respiration pénible, ces phénomènes appartiennent à l'organe vocal, sans contestation. Toutefois, cette origine ne suffirait pas à les faire admettre dans l'œuvre musicale qui repousse les bruits informes, fussent-ils vocaux : l'art les prend; mais il les façonne, il leur imprime la forme de l'intonation réglée, celle du rythme, celle du mouvement, celle de la mesure; il les traite en un mot de la même façon que la voix parlée lorsqu'il veut faire de celle-ci une voix chantée. Donc, dire que Beethoven a introduit dans son orchestre des cris, des sanglots, des hoquets, revient à constater qu'il a transformé ces cris, ces sanglots, ces hoquets en variétés de la voix chantée, non cette fois par le larynx humain, mais par ces larynx fabriqués qui sont les instruments.

Dans l'adagio : « Le thème proposé d'abord par les violoncelles et les altos unis, avec un simple accompagnement de contre-basses *pizzicato*, est suivi d'une phrase des instruments à vent, qui revient

constamment la même, et dans le même ton, d'un bout à l'autre du morceau, quelles que soient les modifications subies successivement par le premier thème. Cette persistance de la même phrase à se représenter toujours dans sa simplicité si profondément triste produit peu à peu sur l'âme de l'auditeur une impression qu'on ne saurait décrire, et qui est certainement la plus vive de cette nature que nous ayons jamais éprouvée [1]. » J'ai entendu, il y a peu de temps, la symphonie en *ut mineur*, pour la troisième ou quatrième fois. La phrase dont parle Berlioz m'a ému autant que lui, de la même manière que lui, comme elle l'avait déjà fait autrefois. C'est bien là, ainsi qu'il le dit deux lignes plus loin, « une élégie sublime. » Rien n'en saurait égaler la navrante tristesse. Berlioz signale l'une des causes de cette expression désolée, quand il appelle l'attention sur la simplicité de la phrase et sur la persistance obstinée avec laquelle elle se représente. Il aurait pu ajouter à son analyse que cette phrase qui serre le cœur, qui arrache des larmes, *c'est un refrain*. Je défie l'auditeur bien doué musicalement de ne pas l'attribuer à un être qui souffre et qui chante son immense douleur. Au reste, Beethowen avouerait lui-même que c'est ainsi qu'il sentait en écrivant. « .... Pour lui, les personnes devenaient des instruments, tandis que les instruments à leur tour, animés, pénétrés de l'idée artistique, se transformaient en personnes, et ces choses de bois et de cuivre, prenant vie tout à coup, obéissaient à sa volonté, se façonnaient à son image. Un jour que Schuppanzigh se plaignait de la difficulté d'un passage du quatuor en *fa majeur* (opéra 59) : « Croyez-vous donc, s'écria Beethoven, que je songe à un misérable violon, quand l'esprit souffle en moi et me pousse à écrire? » Il n'entendait pas des sons, dans cette fièvre créatrice, *il entendait des voix* [2]. » Un autre admirateur de Beethoven, dont je n'accepte pas tous les jugements et dont le style, surchargé d'images, fausse souvent la pensée, mais qui, connaissant à fond le maître, le commente parfois en termes justes et heureux, a écrit de son côté : « Beethoven ne traite pas l'adagio ainsi (comme certains musiciens de notre temps). Ses chants sont les personnages de ses drames symphoniques (*dramatis personæ*), dont le rôle est toujours subordonné à l'idée première [3]. »

Contre la méthode à la fois psychologique et technique, mais surtout psychologique, dont je viens de montrer l'emploi par un maître,

1. *A travers chants*, p. 31, édition citée.
2. *Louis Van Beethoven, sa vie et ses œuvres*, d'après les plus récents documents, par Mme A. Audley, page 200. Paris, Didier, 1867.
3. De Lenz, *Beethoven et ses trois styles*, t. I, p. 18 (2 volumes, Paris, 1855).

il y a des objections. Je n'ai garde de les éluder. La première est très connue. Chose bizarre; on l'a dix fois réfutée; n'importe, elle reparaît toujours et se croit toujours invincible, tant les théoriciens et critiques musicaux se lisent peu les uns les autres, à part de rares exceptions. Je serai aussi obstiné que cette objection, qui n'est qu'une grosse erreur : aussi souvent elle sera ramenée, aussi souvent je la combattrai. Elle consiste à dire que la musique est d'une complaisance infinie et qu'elle pousse la facilité de ses unions jusqu'à la parfaite indifférence. En d'autres termes, tel air de musique vocale s'adaptera également bien à des paroles de signification contraire; et telle phrase de musique instrumentale que vous voudrez citer ou choisir, est un cadre élastique où chacun peut mettre tout ce qu'il veut. La conséquence s'aperçoit de reste; toute analyse psychologique est vaine, puisqu'un autre interprète du même morceau peut légitimement attribuer à ce chant musical un sens opposé.

Pour cette fois, je passe la parole à Berlioz, qui répondra mieux que moi : « Je parlais tout à l'heure des compositeurs qui croient à l'expression musicale, mais qui y croient avec réserve et bon sens, sans méconnaître les limites imposées à cette puissance expressive par la nature même de la musique et qu'elle ne saurait en aucun cas dépasser.

« Il y a beaucoup de gens à Paris et ailleurs qui, au contraire, n'y croient pas du tout. Ces aveugles, niant la lumière, prétendent sérieusement que *toutes paroles vont également bien sous toute musique....* Ils *ajusteraient* sans remords le poème de la *Vestale* sous la partition du *Freyschütz* et réciproquement....

« On aurait beau répondre à ces malheureux comme cet ancien qui marchait pour prouver le mouvement, on ne les convertirait pas.

« Aussi est-ce pour le divertissement des esprits sains seulement que nous présentons ici les paroles de deux morceaux célèbres, placées, les premières sous l'air de la *Grâce de Dieu*, les autres sous celui de la chanson *Un jour maître corbeau* [1]. »

Or ce sont les paroles de *la Marseillaise* qui sont appliquées à l'air de la *Grâce de Dieu;* et celles d'Eléazar. « *Rachel quand du Seigneur*, de *la Juive*, qui sont mises sur l'air d'*Un jour maître corbeau.* » — Non, jamais on ne fit un emploi aussi décisif de la démonstration expérimentale. Que mes lecteurs chantent et vérifient : *risum teneatis, amici.* Eh bien, je gage que, à l'instant même où je

1. *Les grotesques de la musique*, p. 229, édit. citée.

rappelle cette réfutation si spirituelle et si péremptoire de Berlioz, il se trouve quelque docteur en musique pour déclarer d'un ton tranchant que toute mélodie admet toute espèce de paroles.

Mais ces hommes, que Berlioz appelle les *athées de l'expression*, seront plus tenaces encore, s'il est possible, à l'égard de la mélodie instrumentale. Pour celle-ci, ils la jugeront radicalement banale, propre à tout, prête à tout. Ils lui refuseront même cette éloquence expressive de la voix parlée dont chacun de nous sent et apprécie les nuances, les mots ne fussent-ils pas entendus. Quelqu'un de fort compétent fournira la réponse à cette seconde contre-vérité; ce sera M. Georges Guéroult :

« Pendant le siège de Paris, en 1870, on avait cherché à organiser des concerts populaires au Cirque.

« Je me souviens d'y avoir été, le 30 octobre, avec mon père, feu Adophe Guéroult, l'un des plus passionnés amateurs de musique que j'aie jamais connus. Nous étions déjà dans une disposition d'esprit facile à concevoir pour tous ceux qui ont été renfermés à Paris du 15 septembre 1870 au 30 janvier 1871. En entrant dans la salle, nous apprenons, par Mme Edmond Adam, que le Bourget, si brillamment enlevé l'avant-veille aux Prussiens, avait été repris par eux, sans qu'on eût fait de grands efforts pour le leur disputer. Puis, tout à coup, l'orchestre frappe la quinte *fa-ut*, et les violons entament la phrase si connue par où débute la *Symphonie pastorale*. Le contraste de ce mouvement, d'une tranquillité, d'une sérénité parfaite, avec les émotions qui nous agitaient, fut si violent, si douloureux, qu'il nous fut impossible de rester. Nous dûmes quitter la place dès les premières mesures [1]. »

En manière de contre-épreuve, faites l'expérience inverse. Un jour que vous aurez l'âme débordante de joie après quelque brillante faveur de la fortune, allez entendre la symphonie en *la* de Beethoven. Au moment où commencera l'andante, cet incomparable morceau qui brise et fond les cœurs les plus fermes, résistez à l'effet qu'il produit; tenez présente à votre pensée l'image du bonheur qui vient de vous arriver; cramponnez-vous, en quelque sorte, aux motifs que vous avez de vous réjouir. La mélodie du maître sera plus forte que votre volonté : elle vous pétrira à sa propre ressemblance. Résistez encore, ou plutôt transigez : essayez d'un compromis; demandez à cette phrase dominatrice de devenir la forme sonore de la joie dont vous étiez rempli en entrant; chantez votre bonheur sur ces notes

1. *Revue philosophique*, juillet 1881, pages 38-39 : *Du rôle du mouvement dans les émotions esthétiques* (fin).

désolées. Au lieu de céder à votre effort, l'air impitoyable, pénétrant jusqu'aux replis les plus secrets de votre être, ira y chercher, y réveiller, y porter au paroxysme quelque ancienne douleur qui dormait sous une blessure cicatrisée par le temps. Il sera la voix de cette douleur; il la chantera avec un accent irrésistible. Et vos larmes couleront, et vous n'en rougirez pas, car vos voisins en verseront comme vous. Dites alors, si vous l'osez, dites, si vous le pouvez, que la musique instrumentale est indifférente et qu'on y met ce que l'on veut. — Connaissez-vous une expérience de laboratoire scientifique plus convaincante que celle-là?

Soit, diront ceux que cette évidence aura frappés et qui n'ont pas tout entière l'audace de leur paradoxe, soit, la musique exprime certains états extrêmes de la sensibilité : la suprême tristesse, la joie triomphante. On accorde que la même mélodie est impuissante à signifier ces dispositions contraires de l'âme humaine. Les philosophes ont le droit d'appliquer ici le principe de contradiction. Mais que l'on fasse un seul pas vers des états psychologiques un peu caractérisés, un peu déterminés, le vague apparaît et noie toutes les différences, comme ces brumes matinales dont les voiles cachent le dessin du paysage et ne laissent voir que quelques masses confuses.

Redisons encore, sans nous lasser, que la musique instrumentale la plus expressive n'a jamais rien de la précision des paroles articulées. Voilà ce qu'il faut concéder autant de fois que la question se représentera. Qu'on n'exagère pas, cependant, la portée de cette concession. Je vais tenter d'en marquer la limite.

Les athées de l'expression, comme les appelle Berlioz, et même ceux d'entre eux qui s'arrêtent à mi-chemin de leur athéisme, ont coutume de prendre la musique instrumentale en gros, de la juger en bloc, sans descendre à l'étude analytique des éléments divers qui la composent. Ou bien, s'ils envisagent un de ces éléments, ils le prennent à part, ils l'isolent des autres, et perdent ainsi de vue tous les principes de différence, tous les moyens de rendre le degré d'émotion, tous les signes de particularité, moins un. La cause étant supprimée, l'effet est anéanti, naturellement.

A l'égard des changements d'expression qui résultent des modifications du mouvement, il y a peu de divergences, et elles sont petites. Il est, en vérité, trop aisé de constater qu'un mouvement rapide dénature une mélodie écrite pour être chantée ou jouée lentement. Toutefois, reconnaître cette altération à son maximum, ce n'est pas assez : il est nécessaire, pour évaluer le rôle du mouvement, de le suivre à ses degrés divers de vitesse ou de lenteur, et de noter l'altération qu'il amène à chaque degré dans la physionomie expres-

sive du morceau. Les compositeurs sont, à ce point de vue, les seuls bons chefs d'orchestre quant à l'exécution de leurs œuvres. Eux seuls savent au juste dans quel mouvement leurs pensées doivent être chantées, et ils devraient toujours l'indiquer par des signes certains.

Mais le mouvement n'est pas l'unique moyen de graduer, de particulariser autant que possible l'expression. Le rythme y contribue pour une part considérable. En l'absence des mots, il communique à la voix de l'orchestre une éloquence souvent prodigieuse. Ecoutons Berlioz expliquant la force si étrangement troublante de cet allegretto (qu'on appelle andante) de la symphonie en *la*, surtout par la nature du rythme :

« Le rythme, un rythme simple comme celui du premier morceau, mais d'une nature différente, est encore la cause principale de l'incroyable effet produit par l'allegretto. Il consiste uniquement dans un *dactyle* suivi d'un *spondée*, frappés sans relâche, tantôt dans trois parties, tantôt dans une seule, puis dans toutes ensemble ; quelquefois servant d'accompagnement, souvent concentrant l'attention sur eux seuls, ou fournissant le premier thème d'une petite fugue épisodique à deux sujets dans les instruments à cordes. Ils (toujours le *dactyle* et le *spondée*) se montrent d'abord dans les cordes graves des altos, des violoncelles et des contre-basses, nuancés d'un *piano* simple, pour être répétés bientôt après dans un *pianissimo* plein de mélancolie et de mystère; de là, ils passent aux seconds violons, pendant que les violoncelles chantent une sorte de lamentation dans le mode mineur ; la phrase rythmique, s'élevant toujours d'octave en octave, arrive aux premiers violons qui, par un *crescendo*, la transmettent aux instruments à vent dans le haut de l'orchestre, où elle éclate alors dans toute sa force. Là-dessus, la mélodieuse plainte, émise avec plus d'énergie, prend le caractère d'un gémissement convulsif; des rythmes inconciliables s'agitant péniblement les uns contre les autres ; ce sont des pleurs, des sanglots, des supplications : c'est l'expression d'une douleur sans bornes, d'une souffrance dévorante [1]... »

On le voit, cette merveilleuse page d'analyse porte principalement sur la vertu expressive du rythme dans le morceau en question. Berlioz s'attache à ce rythme, il le suit pas à pas partout où il va qu'il monte, qu'il descende, qu'il se transmette d'un groupe d'instruments à un autre.

Si le critique ne s'était attaché qu'à l'étude du seul mouvement,

1. *A travers chants*, page 47, édit. citée.

son commentaire eût été trop peu clair. Il le devient beaucoup musicalement, bien entendu, grâce à cet examen du développement rythmique. Mais disons sans tarder qu'une augmentation importante de clarté provient ici d'une autre source ; c'est que tout le long du passage Berlioz parle de ce rythme comme étant celui d'une *voix*. Ce rythme est un *dactyle* suivi d'un *spondée ;* il est plein de *mélancolie ;* c'est une *phrase*, c'est enfin une *mélodieuse plainte*. Ces explications ne veulent pas dire que nous ayons dans ce morceau l'équivalent de la détermination précise des mots et des paroles ; mais nous ne sommes plus dans la généralité abstraite et vague, nous tenons une partie de la signification psychologique que comporte la voix sans paroles. Et cette signification se dégage encore un peu plus, par la simple ligne que voici : « Les violoncelles *chantent* une sorte de *lamentation*, dans le *mode mineur.* » Or quelle voix que celle des violoncelles, surtout dans ce mode !

Ainsi, il est possible de serrer d'assez près la signification de la mélodie instrumentale. On y parvient en regardant non seulement le mouvement et le rythme, mais encore les changements que présentent, les variétés que produisent la tonalité et la modalité, les contrastes que font éclater les chocs entre les modes, entre les accords. L'étude de ces effets, dont l'impression sur l'âme est parfois si particulière, n'a pas encore été poussée assez loin. Quant aux modes, nous n'en avons que deux, le majeur et le mineur. C'est une pauvreté incontestable. Ceux qui savent combien en offrait la musique grecque, s'étonnent moins du grand nombre de sentiments qu'elle semble avoir exprimés. Mais, même avec nos deux seuls modes, les maîtres obtiennent des transitions, des oppositions que les critiques habiles savent saisir et montrer. La tonalité, la modulation, l'usage de certains accords caractérisent la phrase, lui donnent plus de précision. Berlioz parle clairement, il appuie son commentaire sur des raisons solides dans ce passage sur la terminaison de l'andante de la symphonie en *la* : « Cette exclamation plaintive, par laquelle l'andante commence et finit, est produite par un accord (celui de *sixte et quarte*) qui tend toujours à se résoudre sur un autre, et dont le sens harmonique incomplet est le seul qui pût permettre de finir, en laissant l'auditeur dans le vague et en augmentant l'impression de tristesse rêveuse où tout ce qui précède a dû nécessairement le plonger [1]. »

Il serait indispensable, au point où l'art musical est parvenu, d'approfondir psychologiquement la force expressive distincte de chaque ton, de chaque mode. Les compositions seraient mieux raisonnées et plus

1. *A travers chants*, p. 47, édit. citée.

riches en diversités significatives; les études critiques seraient plus intelligibles, plus instructives, et l'on verrait avec clarté les analogies intimes des instruments avec les voix. Malheureusement, les compositeurs ne savent pas toujours pourquoi ils emploient tel ton plutôt que tel autre ; et leurs juges ne le savent pas mieux. La grammaire esthétique de l'art musical, en ce qui touche la modalité et la tonalité, sera écrite, j'en suis convaincu. Pour le moment, elle est encore à rédiger.

Celle de l'accentuation rythmique, métrique, pathétique, celle des nuances par le mouvement, par l'intensité, existe depuis huit années. Nous la devons au très habile auteur du *Traité de l'expression musicale*, M. Mathis Lussy. Cet ingénieux et sagace observateur des diversités expressives a étudié les maîtres; il les a épiés, pris sur le fait, en flagrant délit; il leur a dérobé bon nombre de leurs secrets; il a mis ces secrets en vive lumière au moyen d'exemples sur les lesquels chacun peut opérer ses vérifications. J'ai analysé son ouvrage dans un autre travail; j'y renvoie le lecteur [1]. Mais c'est ici l'occasion de rappeler deux traits de ce livre à la fois théorique et pratique : premièrement, il est fondé sur la relation directe de la musique avec la psychologie; secondement, à part quelques différences de détail, M. Mathis Lussy reconnaît partout, tantôt implicitement, tantôt explicitement, que la voix et les instruments sont soumis aux mêmes lois et qu'ils arrivent à l'expression par les mêmes moyens. Il établit cette analogie essentielle non seulement entre le chant musical et la voix chantée, mais encore, ce qui est aussi juste que remarquable, entre le chant instrumental et le chant de la voix parlée. Ainsi, au chapitre où il traite des nuances et de l'intensité du son, il écrit la règle suivante :

« Lorsque, après une suite de notes aiguës, il se présente, par un grand intervalle, une petit groupe de notes graves, on fait *subito pianissimo*. » — Puis vient un exemple emprunté à Verdi, et un autre à Mozart, *sonate en la*, *Minuetto*, sans paroles, naturellement. Et, en note, M. Mathis Lussy ajoute : « Cet effet est des plus saisissants. Rachel et Ristori ne produisaient jamais autant d'impression que lorsque, après avoir employé toute la puissance de leur organe, elles contenaient, dans les murmures d'une voix éteinte, les véhémences d'une passion impuissante [2]. »

Mais, même en attendant une théorie psychologique de l'expression encore plus profonde, plus complète; en attendant que les composi-

1. *Journal des savants*, cahier de juin 1880.
2. *Traité de l'expression musicale*, p. 142.

teurs aient tous pris la nécessaire habitude d'inscrire, partout où il en faut, des signes indicateurs de ces particularités, de ces inégalités expressives que M. M. Lussy a nommées des *irrégularités ;* en attendant qu'ils aient compris l'utilité d'attribuer aux mêmes signes le même sens, au lieu d'en user chacun selon son caprice, je ne crois pas impossible de dire ce qu'il y a dans la musique de symphonie et ce qu'il est permis d'y voir [1].

Ch. Lévêque.
De l'Institut.

1. Au dernier moment, il m'arrive un renseignement dont je dois tenir compte. J'ai étudié plus haut (p. 16-17) l'*andante* de la symphonie en *la* de Beethoven tel que je l'ai toujours entendu exécuter au Conservatoire. Or, le savant M. V. Wilder nous apprend, dans le *Parlement* du 28 novembre 1882, que Beetheven a indiqué lui-même le mouvement du morceau : il l'a marqué *allegretto*, avec une note correspondant au numéro 76 du métronome. Une pièce authentique récemment retrouvée atteste le fait. Il résulte de là qu'il faut voir dans ce morceau, non la marche d'un convoi funèbre, mais le défilé d'une noce de village. Soit; mais si on le joue *andante*, selon la tradition du Conservatoire, l'expression en est profondément douloureuse, navrante. Et c'est avec le mouvement *andante* que nous l'avons toujours entendu, Berlioz et moi, et beaucoup d'autres.

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

M. JULES LACHELIER[1]

M. Lachelier semble avoir mis à se laisser ignorer les soins que d'autres mettent à se faire connaître. Comme Descartes, il n'aime pas le bruit. Sa thèse sur le fondement de l'induction a été son *Discours de la méthode*. Le style en rappelle celui des inscriptions, où la nécessité d'épargner le marbre condense la pensée en formules pressées. Mais, s'il a peu écrit, par son long enseignement à l'Ecole normale il a exercé sur la philosophie française une influence dont il faut tenir compte. En maintenant le goût des hautes spéculations, il l'a défendue de l'invasion du positivisme; en posant les problèmes dans toute leur difficulté, il l'a guérie de la maladie de l'éloquence. Il n'a pas donné à ses élèves un système tout fait, il leur a donné un esprit; en pensant devant eux, il leur a appris à penser.

L'enseignement à l'Ecole normale est une épreuve. L'esprit critique y est fort développé : on ne soupçonne pas encore le germe de stérilité que cache cette manie irritante d'analyse, de dénigrement et d'ironie; on s'en apercevra plus tard, dans l'isolement de la province, par l'impuissance de s'intéresser à rien. Etant content de soi on est difficile pour les autres. La mesure dans les épithètes n'est pas une qualité de jeunesse, les jugements sont excessifs. Mais aussi on a l'horreur des mots, des phrases, des qualités brillantes, qui cachent un effort pour plaire, de tout charlatanisme, de toute rhétorique. On craint d'être dupe, on ne veut pas être amusé. Il n'y a qu'une chose dont on ne se lasse pas à l'École, il faut le dire à son honneur : c'est de ce qu'on pourrait appeler les vertus de l'intelligence. On y aime la simplicité, le sérieux, la sincérité, la conscience, toutes les qualités de l'esprit qui sont en même temps des qualités du caractère. Tout contribuait à l'autorité de M. Lachelier, sa méthode scrupuleuse, son respect inquiet de la vérité, ses hésitations à affirmer, sa prudence

1. *Du fondement de l'induction*. — Cours inédits de psychologie, logique, morale, théodicée, professés à l'École normale supérieure.

comme ses hardiesses. Il se croyait si difficilement lui-même qu'on était tenté de le croire sur parole. Sa supériorité s'imposait. Surtout il avait cette force rare d'échapper à l'analyse. On n'avait pas sa formule. Il éveillait une curiosité bienveillante, qui ne parvenait pas à se satisfaire. Le contraste apparent de ses croyances bien connues avec la hardiesse de ses vues spéculatives ajoutait à son enseignement le charme d'un mystère psychologique qui soutenait l'intérêt. On le cherchait dans ses paroles sans indiscrétion, avec la volonté de découvrir la logique supérieure qui préside à toutes les démarches d'un grand esprit, qu'il le sache ou qu'il l'ignore.

M. Lachelier était encore à l'Ecole normale, quand le hasard d'un examen le mit en présence de M. Ravaisson. Ce fut le principe d'une amitié durable et d'un commerce d'esprit qui, sans rien enlever à la liberté du disciple, l'aida à prendre conscience de lui-même. D'après M. Ravaisson, l'esprit n'a qu'à s'approfondir pour atteindre l'Etre et ses lois. Trait d'union entre le monde et Dieu, il trouve en lui de quoi entendre la nature et l'absolu. La métaphysique, c'est la vision immédiate de l'Etre, développée par l'analyse réfléchie. M. Lachelier accepte cette formule, mais il lui donne un sens nouveau. La négation de toute substance étrangère à l'esprit, c'est la philosophie même, qui n'existe que si tout est intelligible. Mais la méthode intuitive repose sur une expérience intérieure : elle affirme, elle ne prouve pas. Les clartés du sentiment trop souvent se voilent et s'obscurcissent. Il ne s'agit pas de persuader, mais de convaincre ; de faire appel à la complaisance individuelle, mais de contraindre l'esprit par la force irésistible de l'enchaînement dialectique. M. Ravaisson a donné à M. Lachelier le principe et la conclusion de sa philosophie : l'esprit est ce qui est. Kant lui a donné le sens de cette formule, la méthode qu'elle contient. S'il n'y a pas d'objet extérieur à la pensée, il suffit d'analyser la pensée pour y trouver l'objet. Le monde ne peut être qu'un jeu d'idées, c'est-à-dire l'esprit absolu traversant des formes qui le travestissent jusqu'à le rendre méconnaissable. Dieu, c'est l'esprit ramené en lui-même, se distinguant par la réflextion de l'objet qu'il crée. Il semble qu'il y ait dans Kant une idée perpétuellement sous entendue : l'esprit est l'absolu ; M. Lachelier l'exprime. Pour saisir sa philosophie dans ses éléments et dans ses origines psychologiques, si j'ose dire, il faut imaginer un esprit séduit tout à la fois par le mécanisme de Descartes, par la philosophie de la force de Leibniz, par la méthode intuitive de M. Ravaisson, et trouvant dans une méditation prolongée des trois critiques de Kant le sens et l'unité de ces divers points de vue.

L'esprit absolu prend toujours, il faut l'avouer, quelque chose de

l'esprit de ses interprètes. La vérité sans doute est impersonnelle, mais il y a un art tout individuel de la rechercher. M. Lachelier aime les subtilités, les arguments adroits, la défense habile des vérités relatives. Il y a en lui ce trait de race, qu'on trouve dans le grand Corneille, l'esprit processif, la subtilité, la réserve normande. Il n'aime pas à affirmer. Il ne s'y résout que quand il y est comme réduit lui-même en épuisant toutes les hypothèses possibles. Il est à la fois hésitant et très hardi : deux formes en lui de la sincérité. C'est une grande audace, sous une apparence de timidité parfois, de ne dire que ce que l'on pense, mais de dire tout ce qu'on pense. Il se plaît à la méthode critique, qui n'engage pas d'un seul coup, qui permet de s'attarder, de revenir sur ses pas, de changer de route, d'assurer le terrain et de n'avancer qu'à coup sûr. Il n'arrive à sa pensée qu'en traversant la pensée des autres, qu'il fait sienne, qu'il transforme, qu'il réfute dans toutes ses métamorphoses. Ce n'est que contraint, forcé, ayant été dans tous les sens, ne pouvant plus échapper, qu'il donne la solution qui rend compte des solutions apparentes et tranche la difficulté. La philosophie est une recherche laborieuse, un effort parfois pénible vers la vérité, une marche lente et progressive, qui le conduit, par les opinions qu'il combat, par les hypothèses qu'il rejette, à la méthode qu'il adopte, et par les démarches compliquées de cette méthode analytique, à travers les doutes et les négations, jusqu'à la vérité définitive. Tout est pensée : l'objet est créé par le sujet. Sa philosophie établit cette première vérité et la développe. En analysant les éléments des illusions nécessaires, elle affranchit l'esprit, elle le rend à lui-même. Il faut aller d'abord des faux systèmes au premier principe de toute philosophie, puis de la pensée au monde, pour revenir du monde à la pensée; dont, à vrai dire, on n'est pas sorti. Après avoir fait ce qu'on pourrait appeler la philosophie de la nature, il faut étudier la pensée, d'abord en tant qu'elle-même est comprise et se voit dans le monde qu'elle crée, ensuite en tant qu'elle s'en dégage par la réflexion, par la moralité, par la conscience et l'adoration de l'absolu. Pour faire sortir la moisson de terre, le paysan la brise, la remue, la creuse; ainsi la moisson de vérité sort de l'esprit remué en tous sens, agité jusqu'en ses profondeurs, où son germe dormait. Par une mystérieuse correspondance, souvent la lecture d'un écrivain, l'éloquence d'un orateur éveille des images inattendues. M. Lachelier éveillait en nous l'image des gestes simples et tranquilles, des mouvements rudes, des attitudes laborieuses, d'un paysan robuste.

I

La méthode dialectique et progressive s'avance par les théories possibles qui expriment une vue de la pensée jusqu'à la vérité qui doit exprimer la pensée même. L'esprit cherche d'abord dans les phénomènes la raison de ses lois. La philosophie de l'expérience semble le point de départ naturel de la réflexion, sa première démarche. Parti de France, le positivisme revenait d'Angleterre enrichi, transformé par le puissant et subtil esprit de Stuart Mill. Il avait trouvé dans la patrie de Locke ce qui lui manquait, une psychologie, une critique de l'esprit qui justifiât ses théories négatives.

Que fait l'empirisme de la science, par suite de l'esprit et du monde? L'origine empirique des notions mathématiques rend toute démonstration impossible et enlève aux vérités fondées sur ces notions leur caractère d'universalité. Voici un triangle : je mesure avec des précautions de chimiste les trois angles; je trouve qu'ils sont égaux à deux droits; comment démontrer que ce qui est vrai de ce triangle est vrai de tous les triangles? C'est un fait, ce n'est pas une vérité éternelle, nécessaire.

L'empirisme ne peut manquer du moins d'asseoir sur une base solide les sciences positives. N'est-il pas ces sciences mêmes arrivant à la souveraineté? Le problème est de faire sortir de l'expérience les principes mêmes de l'expérience. Stuart Mill a tenté de le résoudre. L'homme induit spontanément. Cette induction spontanée n'est pas un jugement porté sur la liaison objective des phénomènes, c'est seulement une disposition subjective de notre imagination à les reproduire dans l'ordre où ils ont frappé nos sens. C'est l'impossibilité de résister à une habitude sans cesse fortifiée, qui fait la certitude du principe de l'induction. Essayez de douter de la loi de causalité (succession constante), vous n'y réussirez pas; pourquoi? Parce que de tous vos souvenirs il n'en est pas un qui ne se confonde dans l'immense clameur de toutes vos expériences passées. Les sensations se succèdent dans un ordre invariable, le même antécédent amène toujours à sa suite le même conséquent, c'est un fait; les sensations associées tendent à s'éveiller l'une l'autre, c'est un fait; l'habitude peut fortifier indéfiniment ces associations, c'est un fait.

Mais que devient la science? L'habitude peut se perdre comme elle a été acquise. La répétition des actes la crée; que ces actes cessent de se produire, peu à peu elle disparaîtra. La science n'est qu'un fait. « De ce que nous avons pris l'habitude d'associer dans un

certain ordre les images de nos sensations passées, s'ensuit-il que nos sensations futures doivent se succéder dans le même ordre[1] ? » Mon esprit a été fait par le monde, il peut être défait par lui. La nécessité de la science n'est qu'une illusion subjective. Je n'ai pas même le droit de dire qu'il n'y a aucune raison pour que ce qui a été hier ne soit pas demain, car j'élèverais au-dessus des faits et de l'expérience un principe *à priori*. L'homme s'en va dans les ténèbres vers l'avenir mystérieux, à tout instant peut-être près de l'abîme, où il doit s'engloutir et le monde; mais comme il marche à reculons, sans pouvoir tourner la tête, il va d'un pas sûr, imaginant la route qui s'étend derrière lui semblable à celle qu'il vient de parcourir.

La logique nous chasse de cette première théorie, qui détruit ce qu'elle prétend expliquer. Pour se retrouver elle-même, il semble que la pensée n'ait d'autre ressource que de sortir des phénomènes, de ce qui change, de ce qui passe; qu'elle ne puisse se donner l'être qu'en pensant l'être. C'était la thèse de l'éclectisme. Sorte de religion laïque et appauvrie, l'éclectisme était surtout préoccupé de sauvegarder les croyances morales de l'humanité. Le libre arbitre fait l'homme responsable; l'immortalité de l'âme permet le règne de la justice; l'existence de Dieu l'assure. La philosophie est faite pour ces dogmes. Avant tout, il faut éviter le matérialisme du XVIII[e] siècle, « doctrine désolante. » Séparons la psychologie de la physiologie, opposons aux faits externes les faits de conscience. Mais, après s'être emprisonné dans le moi, comment en sortir? comment atteindre le monde? commnent s'élever jusqu'à Dieu? comment même des phénomènes intérieurs aller jusqu'à l'âme, leur principe? La théorie de la substance suffit à tout. Une révélation de la raison, une sorte d'intuition intellectuelle nous élèvedes apparences à la réalité; des sensations à la substance étendue; des faits internes à la substance spirituelle; de l'ensemble des phénomènes à la substance, à la cause infinie. En nous donnant le moi, le monde et Dieu comme trois réalités distinctes, cette précieuse thé-orie de la substance d'un seul coup nous délivre du matérialisme, du panthéisme et du scepticisme.

Les conclusions sont claires : l'âme, le monde et Dieu existent. Mais les prémisses sont-elles intelligibles, et, en admettant qu'elles le soient, ne concluraient-elles pas précisément à nous enlever ce qu'on prétend qu'elles donnent? D'abord on cherche vainement la substance. Pas une route n'y conduit. Le sens commun, quoi qu'on en dise, ne la connaît pas. Ni l'intuition intellectuelle, ni la conscience aidée de la raison, ni le sens de l'effort ne peuvent ouvrir devant nous

1. *Du fondement de l'induction*, p. 29.

le monde des entités [1]. Il n'y a que les poètes égarés dans les bois qui, à l'obscure clarté des lumières nocturnes, aient jamais vu les serviteurs de Titania sortir du calice des fleurs. Moins heureux sont les philosophes. Ils voient si peu les esprits qu'ils n'en peuvent rien dire et que, quand ils veulent les saisir, il ne leur reste dans les mains que deux grands mots vides de sens : la substance, la cause.

Si la théorie de la substance ne peut justifier ses principes, il semble qu'elle ait pour elle ses conséquences. Par une singulière ironie, cette théorie, qui voulait tout sauver, ne fait que tout compromettre. L'éclectisme ressemble à ce prophète dont la langue obéissait à une autre pensée qu'à la sienne. Il veut donner du problème philosophique une solution très simple; en le posant, il le rend insoluble. Il ne doute de rien, ni du monde, ni de l'âme, ni de Dieu; en formulant ses croyances, il les détruit. Il veut établir la science sur un fondement inébranlable; par sa théorie des idées innées, il la ruine. Il veut séparer l'âme du corps, il ne laisse rien qui permette de les distinguer. Il veut sortir du monde et de l'esprit pour s'élever jusqu'à Dieu; il n'arrive qu'à prouver que la pensée ne peut pas sortir d'elle-même.

C'est pour être trop inquiète d'échapper au scepticisme que la philosophie éclectique y tombe. Par crainte de compromettre l'existence de l'âme, du monde et de Dieu, elle les met si bien à l'abri qu'elle les met hors de portée. Elle sépare radicalement le sujet et l'objet, le monde et la pensée, ce qui apparaît et ce qui est. « Il est

1. La nécessité d'abréger ce travail me contraint de ne donner que les conclusions de la critique de l'éclectisme. Cette critique d'un système longtemps en faveur paraît avoir préoccupé M. Lachelier. Il n'arrive à sa propre pensée qu'en traversant les théories de l'empirisme et de l'éclectisme. Cette dialectique négative caractérise sa méthode. Il suit toutes les transformations des systèmes, il les perfectionne, il les réfute jusque dans leurs métamorphoses possibles. Il semble s'attarder et se plaire à ces jeux. Il ne veut que pousser l'esprit de solutions en solutions jusqu'au principe qui s'impose (idéalisme), mais qui répugne trop à nos préjugés pour être accepté autrement que par contrainte logique. Dans sa critique de l'éclectisme, M. Lachelier montre que la théorie des idées innées, étroitement liée à la théorie des substances et des causes, rend les mathématiques impossibles en substituant à l'empirisme vulgaire un empirisme transcendant. L'idée innée du triangle est toujours en moi l'image d'un triangle. Il montre que les sciences positives ont besoin de principes qui leur permettent de décomposer et de relier les phénomènes, qu'elles n'ont que faire d'un monde d'entités supra-sensibles, qui, au lieu de donner une méthode, posent un nouveau problème. Il montre irréfutablement que la théorie de la substance rend notre connaissance du monde illusoire, les phénomènes nous cachant la seule réalité véritable ; qu'elle rend impossible la distinction de l'âme et du corps, les deux substances étant également inconnues ; qu'elle ne peut nous conduire à Dieu par les principes des causes efficientes et des causes finales, ces principes nous laissant dans le monde des phénomènes.

facile de voir que cette façon d'interpréter les croyances du sens commun donne gain de cause aux sceptiques. Voici en effet quelles sont les conséquences de cette supposition. Nous avons d'une part la pensée avec ses déterminations propres et internes, qui représente l'objet et qui ne l'est pas; d'autre part, l'objet, dont la pensée est l'image, mais que la conscience n'atteint ni n'enveloppe. Il en résulte ceci : d'abord l'objet, que ce soit le monde ou mon âme, est extérieur à la pensée; ensuite la perception n'est que l'image de cet objet substantiellement distinct de moi, et l'objet même, qui est moi, en tant que substance, échappe entièrement à la conscience. Or c'est précisément ce que demandent les sceptiques. On leur dit ensuite qu'ils doivent croire à l'existence de cet objet. Mais, répondent-ils avec raison, de quel droit l'affirmez-vous? S'il y a, selon vous, deux termes en présence : le sujet, l'objet; le premier est ma pensée, le second une réalité extérieure à ma pensée. Comment donc voulez-vous que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle quelque chose qui lui soit étranger? Cela est absurde et contradictoire. Vous m'alléguez des penchants, des inclinations; prouvez-moi que ces penchants sont légitimes. Ou plutôt n'essayez pas de le faire, car, lorsqu'une fois on a lâché l'objet extérieur, il est impossible de le rattraper. Donc cette thèse dogmatique est éminemment favorable au scepticisme, ou plutôt elle est le scepticisme même[1]. » La philosophie éclectique a eu le tort de ne se soucier que des conséquences. Les conséquences dépendent des principes. C'est une grande faute de faire de la philosophie non plus une libre recherche, mais un art compliqué de satisfaire aux besoins pratiques, aux nécessités sociales ou aux convenances religieuses[2].

II

Les deux routes qui s'offraient à nous finissent en impasses. Comment ouvrir ou découvrir une voie nouvelle? Les phénomènes ne nous suffisent pas, et nous ne pouvons sortir des phénomènes. Que

1. Cours de logique professé à l'Ecole normale, L. XVII : *Du scepticisme.*
2. Pour porter sur l'éclectisme un jugement équitable, il faut le considérer moins comme un système philosophique que comme un fait historique. Rien n'est plus propre à nous éclairer sur les sentiments des hommes qui ont espéré concilier les principes de la Révolution avec les traditions monarchiques et religieuses. Ils ont échoué, mais leur œuvre était raisonnable, légitime, historiquement nécessaire. M. Lachelier prend l'éclectisme pour type de toutes les philosophies qui donnent à la pensée un objet distinct à la fois des phénomènes et de la pensée elle-même.

faire? Nous n'avons pas du moins l'embarras du choix : « en dehors des phénomènes et à défaut d'entités distinctes à la fois des phénomènes et de la pensée, il ne reste que la pensée elle-même [1]. » C'est à cette conclusion qu'aboutit la dialectique négative. Nous cherchions la réalité hors de nous, elle est en nous. L'empirisme passe à côté de la philosophie sans la voir, il n'est que la méthode inductive appliquée aux phénomènes de l'esprit. L'induction suppose des principes, qu'elle ne justifie pas. La philosophie ne consiste pas davantage à chercher dans l'esprit des idées innées, tombées du ciel par miracle. Comment prouver que ces idées innées ne sont pas des habitudes enracinées, des illusions héréditaires? Chercher non pas quelles sont les origines historiques d'une idée, mais quelle est sa valeur, son rôle, son rapport aux autres idées et à la pensée même; rendre tout et réel et intelligible, en ramenant tout à des déterminations de la pensée; au terme, ne laisser qu'un système, qu'un édifice d'idées logiquement impliquées, voilà le problème philosophique. La philosophie « accouche » l'esprit; elle le révèle à lui-même; elle lui apprend ce qu'il fait et ce qu'il est; elle le contraint à tirer de soi les idées et les principes qui, par leur combinaison, créent un univers intelligible. Elle est une logique, logique *à priori*, qui se confond avec la métaphysique, comme la réalité avec la connaissance.

Le problème, en se posant, impose la méthode. La dialectique négative ne nous laisse que la pensée. « La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes [2]. » Un disciple de Reid pourra se sentir repris par les inquiétudes de son maître : « Qui m'assure que l'univers que je pense soit l'univers qui existe? » Un univers dont nous ne savons rien n'existe pas pour nous. La pensée n'est pas une faculté vide, un pouvoir qui existerait sans s'exercer. Rentrant en nous-mêmes, nous ne saisissons pas un je ne sais quoi, distinct des phénomènes, sans rapport avec eux. Nous saisissons la pensée à l'œuvre, riche d'idées, pleine du monde qu'elle contient. Nous ne sommes pas dans l'abstraction, nous sommes au cœur de la réalité. Le réel, c'est l'intelligible. « Si les conditions de l'existence des choses sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée, nous pouvons déterminer ces conditions

1. *Du fondement de l'induction*, p. 43.
2. *Du fondement de l'induction*, p. 44.

absolument *à priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit; et nous ne pouvons pas douter d'autre part qu'elles s'appliquent aux objets de l'expérience, puisqu'en dehors de ces conditions il n'y a pour nous ni expériences ni objets [1]. »

L'œuvre de la réflexion, c'est de donner l'existence au monde et au moi : les deux termes sont inséparables. Je suis la pensée du monde; si le monde est réel, je suis réel; s'il n'est qu'une vaine apparence, je suis quelqu'un qui rêve. « L'incohérence au dehors, c'est la folie au dedans [2]. » La science n'est possible que si tout peut être compris, et l'esprit ne peut embrasser l'univers, sans sortir de lui-même, que s'il le crée. Dire que les lois de la pensée sont les lois de l'être, c'est dire que la pensée est le principe de tout ce qui est. Ce principe, nous le saisissons en nous par la réflexion, éternel, absolu, infini; il est nous-mêmes; exister, penser, donner la réalité au monde, c'est se voir et tout en Dieu. Le problème grandiose, inévitable, se précise et, en se posant, laisse entrevoir sa solution. Se donner l'être et aux choses; justifier la science; fonder la morale en saisissant l'esprit dans son rapport à tout ce qui apparaît et à l'être même; du même coup voir Dieu, le découvrir au fond de soi comme la réalité éternelle, comme un rayon non détaché des clartés suprêmes, voilà le problème un et multiple de la philosophie, qui, par la réflexion, selon les procédés lents et sûrs de la dialectique, doit aller de la pensée à tout ce qui est, pour être ramenée de tout ce qui est à la pensée seule et partout présente.

Quelles sont les conditions de la pensée? tel est donc le problème à résoudre. La pensée suppose d'abord un objet; la science, quelque chose à savoir. On imagine le plus souvent deux termes en présence, le sujet, l'objet. On oppose à l'esprit inétendu le monde étendu, et on explique la connaissance par leur rapport, union mystérieuse des contraires. La perception externe n'est pas cette reproduction étrange et servile de choses sans rapport avec la pensée. Percevoir, c'est ajouter aux sensations l'idée d'extériorité, c'est les transformer par la notion d'espace [3]. Le monde n'est pas fait, nous le créons en le percevant. L'espace, c'est nous. Ne laissez que des impressions, odeurs, saveurs, résistances; il n'y a plus de monde externe, parce qu'il n'y a plus d'étendue. A mesure que de nouvelles sensations se présentent, l'espace se déploie en moi. Comme rien ne l'épuise,

1. *Du fondement de l'induction*, p. 48.
2. *Cours de psychologie*, 11e leçon : *De la pensée*.
3. J'emprunte cette théorie de l'espace et du temps à une leçon sur Kant faite en 1875 aux élèves de la section de philosophie, 3e année, ch. *Psych.* 14e leçon.

comme il est toujours ouvert aux phénomènes possibles, il me paraît infini; comme il n'est perçu qu'avec les phénomènes qui le remplissent, je ne puis imaginer le monde limité dans l'espace.

Ce qui est vrai de l'espace est vrai du temps. La perception externe, c'est l'espace; la perception interne, c'est le temps. Je n'ai conscience des phénomènes qui, en prenant la forme de l'espace, composent le monde, qu'à la condition qu'ils prennent aussi la forme du temps. Le temps, comme l'espace, étant toujours prêt pour de nouveaux phénomènes, semble infini. Comme il ne saurait être imaginé solitaire, vide de phénomènes, le monde ne peut pas plus être conçu fini dans le temps que dans l'espace. Ainsi l'espace et le temps, *formes à priori de la sensibilité*, c'est nous, c'est notre perception même. Mais l'espace et le temps c'est aussi le monde sensible : connaître le monde, c'est donc à vrai dire le créer.

L'homme hésite à se reconnaître cette puissance qui l'effraye; il n'a pas le choix. Toute autre conception de l'espace et du temps aboutit à l'absurde. Mais la preuve décisive que l'espace et le temps ne sont que les formes de la sensibilité, c'est que nous pouvons spéculer sur eux *à priori*. L'existence des mathématiques confirme et suppose la théorie de Kant. Pour que la démonstration soit possible, il faut que, sans faire appel à l'expérience, l'esprit construise toutes les propositions de la science. Tirant tout de soi, il ne craindra aucune surprise. Sa connaissance ne sera que l'analyse de son action. Un élément simple, homogène, l'espace; des figures, des nombres que nous créons par le mouvement, que nous définissons en les engendrant; une marche progressive du simple au composé; des démonstrations nécessaires, puisque l'expérience ne peut démentir la pensée qui a tout fait d'elle-même; universelle, puisque ce qui est vrai d'une figure est vrai de toutes les autres figures, déterminations identiques d'une seule et même notion : voilà les mathématiques [1]. Ce qui achève de faire du paradoxe de Kant une vérité incontestable, c'est que l'expérience vérifie nos calculs; c'est que le monde, contraint d'exprimer les vérités mathématiques, s'y enferme comme dans les limites du possible. S'il y avait deux espaces, l'un en nous, l'autre hors de nous, comment expliquer cet accord? C'est toujours en nous que l'espace se déploie, s'étend, se détermine par le mouvement. Tant qu'on est dans l'espace et dans le temps, on est dans l'esprit. L'étendue mathématique ne se distingue pas de l'étendue réelle; ce qui est vrai du triangle abstrait est vrai du triangle concret. Sans être des sciences de fait, les mathématiques sont des

1. *Cours de logique*, leç. X et XI.

sciences objectives, des sciences de la nature, puisque la nature n'existe pour nous que sous la forme de l'espace et du temps [1].

Telle est la première démarche de la réflexion, le premier effort pour déterminer les conditions de la pensée qui sont les conditions mêmes de l'être. La sensation ne suffit pas à donner l'objet. Il faut que l'esprit intervienne, qu'il fournisse l'espace et le temps. L'espace et le temps, c'est ma faculté de percevoir. Cette découverte est troublante. Le monde n'est plus qu'un jeu d'optique intérieure, dont on subit la perspective, alors même qu'on l'a reconnue comme une illusion nécessaire. Qu'y perd-on? Le monde reste ce qu'il était. C'est le même spectacle, le même effet. Ce qu'on y gagne, c'est d'être débarrassé de problèmes insolubles, d'antinomies redoutables, de la matière étendue et divisible à l'infini, de l'espace et du temps, choses en soi. La première démarche de la réflexion nous donne un monde et une science : le monde sensible et les mathématiques. Les deux termes sont liés; pour que les mathématiques soient *à priori* et s'appliquent aux phénomènes, il faut que l'espace soit ma faculté et que ma faculté fasse l'existence des phénomènes.

III

La pensée ne suppose pas seulement un objet; elle suppose « l'existence d'un sujet qui se distingue de ses sensations [2] ». Ne laissez que des sensations; elles se confondent entièrement avec les phénomènes, et il ne reste rien que nous puissions appeler nous-mêmes. Il faut de plus que ce sujet soit un dans la diversité des sensations. Si la pensée naît et meurt avec chacune d'elles, il y a autant de sujets que de sensations, l'être de nouveau s'évanouit en une poussière de phénomènes. L'espace et le temps sont indéfinis, et leurs parties sont homogènes. Les phénomènes, comme les atomes d'Épicure dans le vide, y flottent au hasard, sans qu'il soit possible, en leur assignant une place déterminée, d'en former un tout systématique. Les objets et les intuitions s'isolent; le monde et la pensée se perdent, se disséminent dans ces abîmes sans limites, sans distinction. Après avoir créé l'espace et le temps, il faudrait pour ainsi dire les anéantir; après avoir fait la diversité, il faudrait

1. *Cours de psych.*, leç. XIV.
2. *Fondement de l'induction* p. 48.

la ramener à l'unité, qui seule donnerait l'existence à l'univers et à la pensée [1].

Comment se représenter « l'unité du sujet pensant, et le rapport qu'il soutient avec la diversité de ses objets... Chercherons-nous cette unité dans celle d'une pensée repliée sur elle-même, qui se contemple en dehors du temps et de toute modification sensible [2]. » Quelle analogie entre cette pensée, renfermée en elle-même, étrangère à ses propres sensations, et notre pensée vivante, que les sensations pénètrent de toutes parts et dont l'unité se dégage de leur multitude. C'est l'unité et la variété, « ces deux faces de la médaille de Jupiter, » qui semblent se cacher l'une l'autre, qu'il faudrait saisir d'un même regard. La pensée n'est pas seulement l'unité, elle est l'unité dans la diversité. « Il ne suffit donc pas d'expliquer d'une manière plus ou moins plausible comment nous pouvons avoir conscience de notre propre unité; il faut montrer en même temps comment cette unité se déploie sans se diviser dans la diversité de nos sensations, et constitue ainsi une pensée qui n'est pas seulement la pensée d'elle-même, mais encore celle de l'univers... La pensée se trouve donc placée en face de sa propre existence comme d'une énigme insoluble : car elle ne peut exister que si nos sensations s'unissent dans un sujet distinct d'elles-mêmes, et un sujet qui s'en distingue semble par cela même incapable de les unir [3]. »

Une solution reste possible, et une seule : c'est d'admettre que l'unité de la pensée n'est pas l'unité d'un acte, qui établit entre les sensations un lien extérieur et factice, « mais qu'elle résulte d'une sorte d'affinité et de cohésion naturelle de ces sensations elles-mêmes [4]. » L'esprit ne se met pas à la fenêtre pour regarder passer les phénomènes et saisir au passage leurs ressemblances. Si nous sommes uns, c'est que nos intuitions successives se fondent comme en une intuition unique. L'ordre de nos sensations reproduit l'ordre même des phénomènes : se demander comment elles s'unissent en une même pensée revient donc à se demander comment tous les phénomènes composent un seul univers et pour ainsi dire un seul phénomène.

Mais comment plusieurs choses, dont l'une n'est pas l'autre et dout l'une succède à l'autre, peuvent-elles cependant n'en former qu'une seule? Il n'y a qu'une solution à ce problème. Admettons

1. *Logique*, 1re leçon : De la science.
2. *Du fondement de l'induction*, p. 50.
3. *Id.*, p. 50, 51.
4. *Id.*, p. 51.

l'enchaînement nécessaire des phénomènes. Admettons que l'existence de l'un n'est pas seulement le signe constant, mais la raison déterminante de l'existence de l'autre. Le conséquent est déjà dans l'antécédent. Dès lors, s'il n'y a qu'une pensée, c'est qu'il n'y a qu'un phénomène qui se transforme sans cesser d'être lui-même. Quel que soit le fait observé, il est en rapport avec tous les faits simultanés qu'il suppose et qui l'exigent, il sort de tout le passé, il prépare tout l'avenir. Nous pouvons aller en tous sens, développer sans fin la série de nos intuitions; nous restons dans le même monde, dans la même pensée, dans le même phénomène. « Tous les phénomènes sont donc soumis à la loi des causes efficientes, parce que cette loi est le seul fondement que nous puissions assigner à l'unité de l'univers, et que cette unité est à son tour la condition suprême de la possibilité de la pensée [1]. »

La loi des causes efficientes résulte *à priori* du rapport de la pensée à son objet; quelle doit être la nature des phénomènes pour qu'ils n'en soient que l'expression concrète, que la représentation sensible? Tout est divers, tout doit être un. Comment se représenter le déterminisme qui résout cette antinomie? Comment fondre en un monde identique ces mondes qui diffèrent à la fois par leur situation dans l'espace et dans le temps? Il faut d'abord que ces mondes successifs soient le *même monde*, considéré en des instants divers; qu'ils expriment la *continuité d'un changement, dont chaque phase ne diffère de la précédente que par la place même qu'elle occupe dans le temps*. Mais le monde donné est aussi une diversité dans l'espace. Les états successifs qui diffèrent déjà par la place qu'ils occupent dans le temps doivent différer encore par la place qu'ils occupent dans l'espace. Le changement ne peut donc être qu'un *changement continu et uniforme de positions*. Pour que soient satisfaites les exigences de la pensée, il faut « que tous les phénomènes soient des mouvements ou plutôt un mouvement unique qui se poursuit autant que possible dans la même direction et avec la même vitesse ». Par là, l'un et le divers se concilient : l'antinomie est résolue. La diversité dans l'espace est ramenée à l'unité, il n'y a qu'un *seul mouvement* qui se poursuit sans fin. De même pour la diversité dans le temps, ce qui est n'est qu'une forme nouvelle de ce qui a été; les états successifs expriment l'*identité d'un mouvement* qui varie ses apparences sans changer sa quantité et qui ne se transforme que parce qu'il se continue. Toutes les réalités qui constituent l'univers ne sont que les équivalents momentanés du mouvement primitif. Le

1. *Du fondement de l'induction*, p. 54.

progrès du monde est le progrès d'une déduction. Le mécanisme nous donne ce que nous cherchions, un même phénomène identique sous des formes diverses. Tout doit s'expliquer mécaniquement, « le mécanisme étant, dans un monde soumis à la forme de l'espace et du temps, la seule expression possible du déterminisme de la pensée [1]. »

« Il n'y a pas de question quelconque, qui ne puisse finalement être conçue comme consistant à déterminer des quantités les unes par les autres d'après certaines relations, et par conséquent comme réductibles en dernière analyse à une simple question de nombre. » Chaque progrès des sciences positives ajoute une preuve à cette affirmation d'Auguste Comte. La physique tend à n'être qu'un chapitre de la mécanique. La physiologie de plus en plus cherche à expliquer la vie par ses conditions physico-chimiques. La psychologie même s'efforce de trouver dans la structure et dans les lois du système nerveux la raison des phénomènes spirituels. Peut-être ne pourra-t-on jamais ramener par l'analyse à leurs éléments mécaniques, et reconstituer par simple addition, des réalités aussi complexes que l'intelligence et la volonté ou leurs manifestations historiques. Mais si les forces physico-chimiques se ramènent au mouvement, la vie à ces forces, l'intelligence à la vie, n'est-il pas conforme à l'analogie de considérer l'univers comme un ensemble de mouvements qui croissent en complexité sans cesser d'obéir aux mêmes lois? Telle est la conclusion qu'impose l'étude de la nature.

M. Lachelier, en établissant *à priori* le mécanisme, n'accorde pas seulement à la science tels ou tels résultats désormais incontestables; il fait entrer dans son système le principe et la conclusion de toutes ses découvertes.

La méthode dialectique n'est pas inféconde. Sans sortir d'elle-même, la pensée crée un monde, en détermine la nature et les lois. Le monde existe, puisque le déterminisme inflexible, qui est la condition de la pensée, nous montre en nous quelque chose qui ne dépend pas de nous. Est-ce à dire que le monde s'étende et dure en dehors de nous? que par un miracle du raisonnement nous ayons trouvé le moyen de nous échapper de nous-mêmes, d'atteindre une substance étrangère? Pour comprendre ce qu'est le monde du mécanisme, n'oublions pas de quels éléments et par quel travail nous l'avons créé. C'est d'idées qu'il est fait. Le mouvement suppose l'espace et le temps ; il disparaîtrait avec eux. Etant donné, avec ces formes *à priori* de la sensibilité, le déterminisme, c'est-à-dire une loi, une exi-

1. *Du fondement de l'induction*, p. 63.

gence de la pensée, le monde du mécanisme se pose nécessairement. « Le mouvement est le seul phénomène véritable, parce qu'il est le seul phénomène intelligible, et Descartes a eu raison de dire que toute idée claire était une idée vraie, puisque l'intelligibilité des phénomènes est précisément la même chose que leur existence objective [1]. » Nous avons la réalité et la science : la réalité, parce que le monde du mécanisme se distingue des sensations subjectives, s'oppose aux caprices de la fantaisie et de l'expérience individuelle; la science, parce que ce monde n'existe que dans la mesure où il est intelligible, et qu'il ne pourrait se soustraire aux lois universelles, nécessaires, inéluctables de la pensée, sans s'anéantir avec l'esprit qui le crée.

IV

« Un ensemble de mouvements, dont aucune cause extérieure ne vient modifier la direction et la vitesse soit dans les corps vivants, soit même dans ceux où l'intelligence est jointe à la vie, telle est donc la seule conception de la nature, qui résulte de ce que nous savons jusqu'ici de l'essence de la pensée [2]. » Le mécanisme répond-il à toutes les exigences de la pensée? La réflexion, en insistant sur la nature de l'esprit et sur ses rapports à l'objet qu'il pense, n'est-elle pas amenée à formuler une loi nouvelle, qui s'impose au monde aussi impérieusement que la loi des causes efficientes. Le mouvement de la dialectique ne nous élève-t-il pas ainsi à un monde qui, sans détruire le monde du mécanisme, le complète, l'achève et lui donne un aspect nouveau?

La liaison nécessaire des effets et des causes fait de l'univers un phénomène ininterrompu, objet d'un pensée que rien ne brise. Mais qu'est-ce que ce phénomène unique, suite de mouvements qui ne se distinguent que par les places qu'ils occupent dans l'espace et dans le temps? C'est l'être sans doute ; mais l'être en général est le concept le plus vide, le plus indéterminé : c'est le possible plutôt que le réel. On peut le définir l'abstrait de ce qu'il y a de commun dans toutes les réalités particulières. Toutes les formes ont disparu; il reste la puissance, ce qui peut-être ceci ou cela, ce qui peut tout devenir. « Une pensée qui reposerait uniquement sur l'unité mécanique glisserait donc en quelque sorte à la surface des choses, sans péné-

1. *Du fondement de l'induction*, p. 65.
2. *Id.*, p. 77.

trer dans les choses elles-mêmes ; étrangère à la réalité, elle manquerait elle-même de réalité et ne serait que la forme vide et la possibilité abstraite d'une pensée[1]. » Pour sortir de cet état d'évanouissement et de mort, il faut retrouver les déterminations particulières de l'être, les qualités spécifiques, la réalité, objet de la sensation.

Cette unité, que nous avons eu tant de peine à établir, il faut que nous la brisions et que, sans la perdre, puisqu'elle est nécessaire, nous retrouvions la diversité. Comment résoudre ce problème, qui tenait en échec le génie de Parménide? « Comment rendre à la fois la pensée réelle et la réalité intelligible. » Sans renoncer à faire du monde un phénomène unique et à expliquer l'unité du sujet pensant par l'unité de l'objet pensé, comment atteindre l'individuel[2]? Il n'y a qu'une solution possible à ce problème : c'est d'admettre une seconde unité, qui permette à la pensée de saisir par un acte unique le contenu de plusieurs sensations et d'embrasser au moins confusément dans chacune de ses perceptions la réalité tout entière. Il faut qu'une sensation ne nous isole plus de tout ce qui n'est pas elle. Il faut que la diversité des sensations ne nous transporte pas dans des mondes divers et que, passant de l'une à l'autre, nous ne fassions qu'éclairer les différentes parties d'un tableau qui était déjà tout entier présent à la pensée. Il n'est pas une perception, suivant Leibniz, qui n'enveloppe obscurément l'univers : il suffirait de la déployer, de déterminer tous ses rapports, pour y retrouver le monde, son histoire et ses destinées.

« La première unité de la nature était l'unité purement extrinsèque d'une diversité radicale; la seconde au contraire est l'unité intrinsèque et organique d'une variété dont chaque élément exprime et contient à sa manière tous les autres[3]. » Ce phénomène unique, qui à chaque instant de la durée constitue l'univers, peut se décomposer en une multitude de phénomènes coexistants qui, unis en harmonies partielles, mais concentriques et de plus en plus vastes, se concertent en une harmonie totale. Tout est soumis aux lois de la mécanique, et le monde est constitué par des mouvements; mais ces mouvements ne sont pour ainsi dire que la matière des choses, et leur direction est telle qu'ils produisent des êtres individuels, éléments à leur tour d'individus plus complexes. L'univers n'est en ce sens qu'un individu, immense organisme, qui concentre la vie de tous les organismes particuliers, qu'il enveloppe. En retrouvant la diversité, qui

1. *Du fondement de l'Induction*, p. 86.
2. *Id.*, p. 86.
3. *Id.*, p. 87.

la rend réelle, la pensée garde l'unité, qui est sa loi constitutive. Mais, pour que tous les systèmes partiels s'accordent en un système total, « il faut l'accord réciproque de toutes les parties de la nature et cet accord ne peut résulter que de leur dépendance respective à l'égard du tout; il faut donc que dans la nature l'idée du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties; il faut en un mot que le monde soit soumis à la loi des causes finales [1]. »

L'analyse réfléchie de la pensée nous conduit du mécanisme à la finalité; concilier les deux termes nous est facile. Il suffit d'admettre que la direction du mouvement préexiste au mouvement lui-même. Le boulet qui sort du canon obéit dans sa marche à des lois nécessaires; mais l'étude de ces lois n'explique qu'en apparence son parcours; la vraie cause en est dans l'esprit de l'homme et dans le but qu'il veut atteindre.

Non seulement les deux lois se concilient, mais encore elles s'impliquent. Le mécanisme s'impose avec une nécessité brutale; si la loi des causes finales en dérive logiquement, elle participe de son irrésistible évidence. Dans un système où tout se tient, les vérités sont solidaires, et c'est une même clarté qui se transmet et se propage de l'une à l'autre. Quand tout est réduit au mouvement, tout est possible, rien n'existe, ni le monde ni la pensée. Il faut s'enfermer dans la formule stérile des Eléates : « L'Etre est, » ou rendre raison de la pluralité, du changement et du devenir. Or, dans un monde soumis au mécanisme, il n'y a que la finalité qui puisse faire la pensée réelle et la réalité intelligible, en accordant l'unité et la diversité dans l'idée d'harmonie, qui les comprend et les concilie. On peut donc dire que la finalité est une conséquences logique du mécanisme, que les eux lois s'impliquent, et que la nécessité inéluctable de la première se transmet à la seconde et la garantit.

Ne pouvons-nous aller plus loin, montrer que le mécanisme, loin d'être antérieur et supérieur à la finalité, lui est subordonné? Avec le mécanisme il n'y a jamais d'explication définitive : le réel nous fuit, comme l'intelligible. En vertu même de la loi des causes efficientes, le phénomène auquel on arrive n'a pas moins besoin d'être expliqué par un phénomène antécédent que celui dont on part. On peut aller à l'infini; on change l'inconnu, le problème varie, il n'est jamais résolu, il ne peut pas l'être, il est contradictoire qu'il le soit. Si toute explication doit partir d'un point fixe et d'une donnée qui s'explique elle-même, il est évident que la véritable explication des phénomènes ne peut être trouvée par cette marche sans fin vers un but qui recule

1. *Du fondement de l'induction*, p. 88.

sans cesse. Loin d'être l'intelligible, le mécanisme fait du monde un problème insoluble et contradictoire. « L'ordre des causes finales est affranchi de la contradiction qui pèse en quelque sorte sur celui des causes efficientes; car, bien que les diverses fins de la nature puissent jouer l'une à l'égard de l'autre le rôle de moyens et que la nature tout entière soit peut-être suspendue à une fin qui la surpasse, chacune de ces fins n'a pas moins en elle-même une valeur absolue et pourrait, sans absurdité, servir de terme au progrès de la pensée [1]. » Seul le bien est vraiment intelligible, parce que seul le bien se suffit à lui-même et ne tourmente plus l'esprit d'aucun problème. Le réel, c'est l'intelligible. Le bien est donc la seule réalité véritable, et c'est à lui qu'il faut subordonner toutes les apparences, c'est en lui qu'il faut chercher toute explication définitive. « La science proprement dite ne porte que sur les conditions matérielles de l'existence véritable, qui est en elle-même finalité et harmonie; et puisque toute harmonie est un degré, si faible que ce soit, de beauté, ne craignons pas de dire qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit, et que la seule vérité solide et digne de ce nom c'est la beauté [2]. »

Ne pouvant nous soustraire à la loi des causes efficientes, nous imaginons que les moyens produisent la fin, que le principe de l'harmonie est dans les mouvements qui se concertent pour la réaliser. La loi des causes efficientes n'est en dernière analyse « qu'une illusion de notre entendement qui renverse l'ordre de la nature en essayant de le comprendre [3]. » Souvenons-nous que le mécanisme n'a de sens que par l'espace et le temps, que l'espace et le temps ne sont rien que les formes *à priori* de la sensibilité, nous comprendrons que la matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, « ou plutôt un symbole indispensable par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est en soi supérieur à l'un et à l'autre [4]. » Un esprit qui pense sous la forme de l'espace et du temps est contraint de mettre ses idées les unes après les autres, de représenter symboliquement le rapport de subordination des moyens aux fins par un rapport de succession dans le temps, de mettre ainsi la cause après l'effet, renversant l'ordre réel des choses, cherchant l'intelligible dans ce qui ne peut être compris par soi, la raison du bien dans un hasard heureux. « L'opposition de l'abstrait et du concret, du mécanisme et de la finalité ne repose que sur la distinction

1. *Du fondement de l'induction*, p. 93.
2. *Id.*, p. 92.
3. *Id.*, p. 94.
4. *Id.*, p. 95.

de nos facultés : une pensée, qui pourrait renoncer à elle-même pour se perdre ou plutôt pour se retrouver tout entière dans les choses, ne connaîtrait plus d'autre loi que l'harmonie ni d'autre lumière que la beauté. Ce n'est donc pas, comme nous l'avions cru, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée. La nécessité réduite à elle-même n'est rien, parce qu'elle n'est pas même nécessaire; et ce que nous appelons contingence, par opposition à un mécanisme brut et aveugle, est, au contraire, une nécessité de convenance et de choix, la seule qui rende raison de tout, parce que le bien seul est à lui-même sa raison. Tout ce qui est doit être et cependant pourrait à la rigueur ne pas être; d'autres possibles, suivant Leibniz, prétendaient aussi à l'existence et ne l'ont pas obtenue, faute d'un degré suffisant de perfection; les choses sont à la fois parce qu'elles le veulent et parce qu'elles le méritent [1]. »

La philosophie fonde la science et se vérifie par elle. Les mathématiques par leur existence même prouvent que l'espace et le temps sont des formes *à priori* de la sensibilité; les sciences positives prouvent le mécanisme et la finalité, sur lesquels elles reposent. Comment quelques faits, observés dans un temps et dans un lieu déterminés, permettent-ils d'établir une loi applicable dans tous les temps et dans tous les lieux? Il faut, dit Claude Bernard, croire à la science avant de faire une science, et croire à la science c'est croire au déterminisme. « Si chaque phénomène se produit dans des conditions absolument invariables, il est clair en effet qu'il suffit de savoir ce que ces conditions sont dans un cas pour savoir par cela même ce qu'elles doivent être dans tous [2]. » Mais le mécanisme suffit-il à légitimer l'induction. Les mouvements de l'instant qui commence pourraient continuer les mouvements de l'instant qui finit et former toutefois par leur résultante un monde entièrement nouveau. Il n'y a rien dans les lois mécaniques qui garantisse le retour des mêmes combinaisons. « Le rôle de ces lois se borne à subordonner chaque mouvement à un précédent; il ne s'étend pas jusqu'à coordonner entre elles plusieurs séries de mouvements [3]. » Si nous savions seulement que les mêmes phénomènes ont lieu dans les mêmes circonstances, nous serions toujours menacés de voir le monde se transformer brusquement [4].

1. *Du fondement de l'induction*, p. 95.
2. *Id.*, p. 14.
3. *Id.*, p. 78.
4. *Id.*, p. 79. « La conservation des corps bruts ne nous paraîtrait pas plus

Induire, c'est croire, c'est affirmer qu'un ensemble de conditions, dont on ignore le détail infini, se concerte pour maintenir l'ordre du monde. Sans cette croyance implicite, de quel droit entreprendrions-nous une science des êtres vivants, quand nous ne savons rien des mouvements sans nombre que comprennent leur formation et leur développement, quand nous établissons des rapports constants entre des termes que nous regardons comme simples, mais dont chacun en réalité enveloppe des millions de mouvements moléculaires inconnus? Et ce que nous disons des corps vivants, nous pouvons le dire des corps bruts, car il n'en est pas un qui ne soit composé, qui ne soit déjà « un système de mouvements ». Si nous devions attendre que nous sachions le tout d'une chose, nous ne saurions presque rien. Il est très rare que nous puissions « suivre par le calcul la marche uniforme de la science, qui travaille au plus profond des choses; l'induction proprement dite consiste plutôt à deviner, par une sorte d'instinct, les procédés variables de l'art qui se joue à la surface [1]. » Faire une induction, c'est donc « admettre *à priori* que l'harmonie est en quelque sorte l'intérêt suprême de la nature, et que les causes, dont elle semble le résultat, ne sont que des moyens sagement concertés pour l'établir [2]. »

La réflexion de la pensée sur sa nature et sur ses rapport, avec son objet nous conduit ainsi par une série de déductions, dont tous les termes s'enchainent, à des conceptions successives et complémentaires du monde. De la combinaison des formes de l'espace et du temps avec la loi constitutive de la pensée résulte d'abord la nécessité subjective de se représenter le monde comme un ensemble de mouvements se poursuivant avec la même vitesse dans la même direction. Cette première apparence se modifie pour exprimer, en même

certaine que celle des êtres organisés : car on admet généralement que ces corps, sans même en excepter ceux que la chimie regarde provisoirement comme simples, sont composés de corps plus petits... L'existence même de ces petits corps serait à nos yeux aussi précaire que celle des grands : car ils ont sans doute des parties, puisqu'ils sont étendus, et la cohésion de ces parties ne peut s'expliquer que par un concours de mouvements qui les poussent incessamment les unes vers les autres : ils ne sont donc à leur tour que des systèmes de mouvements, que les lois mécaniques sont par elles-mêmes indifférentes à conserver ou à détruire, etc. »

1. *Du fondement de l'induction*, p. 82. « Il est vrai que si nous connaissions, à un moment donné, la direction et la vitesse de tous les mouvements qui s'exécutent dans l'univers, nous pourrions en déduire rigoureusement toutes les combinaisons qui doivent en résulter ; mais l'induction consiste précisément à renverser le problème, en supposant au contraire que l'ensemble des directions et des vitesses doit être tel qu'il reproduise à point nommé les mêmes combinaisons. » (P. 78.)

2. *Id.*, p. 80.

temps que la loi des causes efficientes, la loi des causes finales. Le mouvement n'a plus seulement sa raison dans un mouvement antérieur; « il est le produit d'une spontanéité qui se dirige vers une fin; mais une spontanéité qui se dirige vers une fin est une tendance, et une tendance qui produit un mouvement est une force; tout phénomène est donc non une force, mais le développement et la manifestation d'une force [1]. » La loi des causes efficientes implique la loi des causes finales. De même, le mouvement, qui est le symbole de la loi des causes efficientes, ne s'entend que par la force qui est le symbole de la loi des causes finales. Le corps ne se meut ni dans le lieu où il est, ni dans le lieu où il n'est pas; l'argument des sophistes est irréfutable. L'idée du mouvement ne se suffit pas à elle-même; elle suppose « la force en vertu de laquelle le mobile sort à chaque instant de la place qu'il occupe pour entrer dans une autre [2]. » Pourquoi le mouvement se continue-t-il, « sinon parce que chaque mouvement enveloppe une tendance à un mouvement ultérieur, et pourquoi cette tendance elle-même, sinon parce que chaque état de la nature ne s'explique que par celui qui le suit, et son existence tout entière par un progrès conin u dans l'harmonie et dans la beauté [3] ? »

C'est en approfondissant le mécanisme de Descartes que Leibniz est arrivé à sa philosophie de la force : loin de s'opposer, les deux conceptions s'impliquent. La logique s'est exprimée dans l'histoire. De ce point de vue nouveau, le monde se transforme. A la loi des causes efficientes répondait un mécanisme absolu dans les phénomènes; à travers l'infini de l'espace et du temps, dans le silence et la nuit, se déroulait une série sans fin d'équations équivalentes, et les théorèmes de la géométrie réelle enfantaient leurs corollaires. Cette inflexible nécessité pouvait bien constituer l'unité du sujet pensant, puisqu'en dernière analyse elle ne laissait subsister qu'un seul phénomène et qu'une seule pensée. Mais ce phénomène, c'était l'être indéterminé, et la pensée semblable à l'objet de la contemplation était triste, uniforme et morte. Nous avions les effrois de l'homme aveugle et sourd devant cette mathématique incolore et muette. En leur donnant l'harmonie, la loi des causes finales donne à l'esprit et au monde la réalité et la vie. La lumière se rallume, les nuances se varient, nous voyons; les bruissements des formes qui s'ébauchent traversent l'espace, les vibrations des mouvements en accord retentissent : nous entendons. La nature endormie se réveille, touchée par la baguette magique de la beauté. Tout s'anime et se

1. *Du fondement de l'induction*, p. 97.
2. *d.*, p. 97.
. *Id.*, p. 98.

vivifie. Ce n'est plus l'indifférence du mécanisme inflexible, c'est le grand tressaillement de l'être soulevé par l'amour qui pressent la beauté. La nature est un immense élan vers la perfection, une prière, une adoration. Elle est une activité vivante et laborieuse, dont le désir soutient l'effort et qui, sans se séparer d'avec elle-même, se divise en une multitude d'activités ouvrières de la même œuvre. Pour comprendre ce qui est, ce n'est pas en arrière, c'est en avant qu'il faut regarder ; tout est en soi et pour soi, mais tout est aussi la matière des grandes choses qui se préparent. Le monde est une ascension vers l'idéal; une pensée invincible et rayonnante le fascine et l'attire : c'est l'amour tout-puissant du Dieu inconnu, du Dieu qui veut être, qui explique et qui justifie les ébauches successives, dont l'être tour à tour se dégoûte et s'enchante.

Nous sommes tentés de nous croire en possession de l'absolu. Nous concevons notre âme comme une force et le monde sur le modèle de notre âme. Il semble que tout nous devienne intelligible en nous devenant semblable. Le secours qui nous vient de l'univers entier nous rassure; l'espérance invincible n'est que la conscience que la nature prend en nous du désir tout-puissant qui la meut tout entière. Etrange illusion qui pousse toujours l'homme à opposer un objet au sujet! Le monde n'est pas en dehors de la pensée, il est son œuvre, il est en elle un mirage nécessaire. « Nous ne connaissons d'autre existence absolue que la double loi des causes efficientes et des causes finales; mais nous ne pouvons comprendre la finalité que si elle se réalise dans la tendance au mouvement, de même que nous ne pouvons nous représenter la nécessité que sous la figure du mouvement lui-même [1]. » Etant données les formes *à priori* de la sensibilité, la pensée ne peut être une et réelle que par la double loi des causes efficientes et des causes finales; c'est la combinaison de ces deux lois avec les formes de l'espace et du temps qui crée le monde. Ces deux lois sont donc absolues, en ce sens que sans elles le monde s'anéantit avec la pensée du monde. Mais, comme d'autre part ces deux lois n'ont de sens que par le rapport qui s'établit entre la pensée et les formes illusoires de l'espace et du temps, il est contradictoire que les constructions qui symbolisent ce rapport nous donnent l'absolu.

La force n'est pas une chose en soi [2], un absolu; elle n'est que la

1. *Du fondement de l'induction*, p. 100.
2. « La force n'est pas plus une chose en soi que le mouvement, ou plutôt la force et le mouvement ne sont que les deux faces opposées du même phénomène, saisi par le même sens, d'on côté sous la forme du temps, de l'autre sous celle de l'espace. » (P. 100.)

tendance du mouvement vers une fin. Il y a autant de forces qu'il y a de mouvements, parce qu'il n'y a pas de mouvement sans direction, et plusieurs mouvements qui ont une même direction sont par là même l'expression d'une seule force. Les forces ne sont donc pas des êtres; elles sont les mouvements eux-mêmes, mais saisis dans leur direction, dans leur unité, dans leur concours harmonique. Est-ce à dire qu'il n'y ait de réel que le mouvement et ses résultantes? Ce serait oublier que la nécessité de penser sous la forme de l'espace et du temps nous fait renverser l'ordre des termes ; qu'à vrai dire, le bien étant seul intelligible, ce n'est pas la fin qui est faite par les moyens, ce sont les moyens qui sont pour la fin et par elle. Prémunis contre les illusions de la métaphysique de la force, nous pouvons compléter notre conception de l'univers, sans nous embarrasser d'un monde d'entités, dont les rapports entre elles et avec la pensée seraient inintelligibles. Les qualités secondes, les espèces chimiques, la vie, l'âme, même, autant de systèmes de mouvements, systèmes de plus en plus complexes, dont l'harmonie ne suppose pas un être substantiellement distinct des mouvements qu'il organise, mais des idées directrices, des désirs efficaces de la nature, présents aux mouvements mêmes qui se concertent en une même direction.

La dialectique positive crée l'univers en dégageant par une marche progressive le système des idées et des lois de l'esprit. Le phénomène, c'est l'espace et le temps ; la pensée possible, c'est l'unité de l'esprit conciliée avec la diversité de l'espace et du temps, c'est le mécanisme; la pensée réelle, c'est la diversité se retrouvant au sein même de l'unité ; la variant, la multipliant sans la détruire, c'est l'harmonie, c'est la finalité. Notre conception de l'univers se complète en se développant. « L'empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes, substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort et la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste ne représente que la moitié ou plutôt que la surface des choses : la véritable philosophie de la nature est au contraire un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force, une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même [1]. » Mais la force n'est pas plus l'absolu que le mouvement : ce sont deux symboles par lesquels l'esprit exprime ses lois dans leur rapport aux formes de l'espace et du temps. Nous ne devons jamais oublier qu'en percevant l'univers nous ne sortons pas de la pensée, que nous ne pouvons, sans tomber dans des contra-

1. *Du fondement de l'induction*, p. 112.

dictions insolubles, opposer au sujet l'objet qui lui doit l'existence. La seule réalité n'est-elle pas l'esprit qui, en conciliant ses lois avec les formes de la sensibilité, crée le monde?

V

Si tout est phénomène, l'esprit n'est que l'ensemble des fantômes qui se jouent en lui; il peut à tout instant s'évanouir comme eux. Derrière les apparences, imaginerons-nous pour nous rassurer des substances, des êtres? A quoi bon, puisqu'ils nous sont cachés, puisque nous ne saisissons toujours que des apparences? « Des choses en soi, on ne sait rien, pas même qu'elles sont explicables; au contraire, on est sûr que tout est intelligible, si les choses sont des phénomènes, dont l'explication puisse être tirée de l'existence que nous sommes.... Mettre l'existence en dehors de la pensée, c'est se condamner à ne pouvoir la ressaisir, c'est ouvrir toutes portes au scepticisme [1]. » La dialectique négative, en nous chassant des faux systèmes, nous enferme dans cette conclusion : l'objet ne peut être produit que par le sujet; la seule réalité, c'est la pensée. Par l'analyse réfléchie de la pensée dans ses rapports avec l'objet qu'elle se donne, la dialectique positive confirme cette vérité féconde, à laquelle tout se ramène, parce que tout en rayonne.

En se développant elle-même, en déployant ses richesses intérieures, en tirant de soi la science et la réalité, la pensée fait la preuve de son existence absolue. Si tout disparaît avec elle, si elle crée l'être et la connaissance, n'est-ce pas qu'il n'y a rien en dehors d'elle, qu'elle est tout ce qui est. « Si le monde extérieur existe, parce qu'il est pensé, la pensée existe bien plus elle-même et en quelque sorte fait exister tout le reste. La pensée n'est pas un être, elle est l'être même... La substance inconnue, la cause suprême n'est que la pensée, le moi dans sa puissance absolue de connaître et de vouloir [2]. » Tant qu'on laisse subsister une matière étrangère à la pensée, toute certitude est provisoire; il y a toujours des révoltes, des surprises possibles. Rien ne garantit que le monde ne se soustraira pas brusquement aux lois de la conscience. La dialectique ne laisse que l'intelligible en ne laissant que l'intelligence. Tout étant raison, tout nous devient lumière. Il n'y a plus de mystère, plus

1. *Cours de logique*, leç. XVII : *Du scepticisme.*
2. *Logique*, XVe leçon : *De la conscience pure de soi-même.*

d'inconnu. Le monde n'est plus un ennemi qui peut toujours nous décevoir par quelque ruse imprévue. Le monde exprime la pensée, parce qu'il est son œuvre et sa créature. Sans doute les formes *à priori* de la sensibilité imposent à la pensée un point de vue particulier, la divisent, ne lui permettent de s'apercevoir que dans des objets qui lui semblent d'abord étrangers. Mais, comme cette diversité même sort de son unité, en la brisant elle doit l'exprimer encore; comme les idées sans nombre, qui sont le monde même, ont toutes leur substance en elle, elles ne peuvent l'anéantir par leurs contradictions. L'unité du monde n'est que l'unité de la pensée qui se retrouve dans son œuvre, réunit ses nombres épars et se saisit elle-même dans son harmonie réelle, sinon dans son unité absolue.

Ne pouvons-nous aller plus loin, trouver de cette vérité suprême, que tout vérifie, parce que tout la suppose, une démonstration directe? Ne pouvons-nous montrer quelle est la condition de la pensée, telle qu'elle s'exerce ici-bas, au même titre que la loi des causes efficientes et que la loi des causes finales. D'abord, par le fait seul de la réflexion sur soi et sur la nature, la pensée manifeste avec sa liberté son existence absolue. Assister au mécanisme, le regarder en soi et dans les choses, démêler ses lois simples dans les phénomènes complexes, n'est-ce pas s'en détacher, s'en affranchir, prouver qu'on est quelque chose d'autre, quelque chose de plus. La pierre, le végétal, l'animal même agit, ne se regarde pas agir; l'homme se met en dehors du mécanisme par cela seul qu'il le pense. En second lieu, dans tout jugement, la pensée comme sujet s'oppose à l'objet. « Nous ne pouvons exprimer l'existence que par des mots comme *affirmer*, *poser*, qui impliquent l'existence indépendante de l'esprit. »

Il n'y a pas une proposition qui ne pose à la fois l'abstrait, le réel et la pensée. Affirmer, c'est d'abord se distinguer de ce qu'on affirme, se mettre à part, en dehors et au-dessus; puis c'est poser l'être et y marquer une limite, une détermination. En même temps qu'elle se distingue de ce qu'elle affirme, la pensée donne au jugement ce qui le caractérise : l'affirmation, l'être, la permanence et la nécessité de la liaison établie. Le jugement, quoi qu'en disent les empiriques, ne peut se ramener à la perception. Tout jugement est général, renferme quelque chose d'universel, prononce que les phénomènes ne sont pas liés accidentellement, mais qu'ils s'appartiennent l'un à l'autre, qu'ils sont liés nécessairement. Prenez le jugement le plus favorable à la thèse empirique : la couleur blanche est la couleur blanche. « Je me représente deux fois la couleur blanche dans deux moments différents par deux actes distincts de l'esprit; donc en elles-mêmes ces deux représentations sont étrangères l'une à l'autre. Tout

ce qu'on pourrait affirmer, c'est qu'elles s'accompagnent fortuitement dans la sensibilité, sans qu'on puisse en rien préjuger l'avenir, ce qui doit être, ce qui nécessairement sera. Ce qui fait qu'il y a jugement, c'est que la pensée dès l'origine contient quelque chose d'universel, c'est qu'elle dépasse l'espace et le temps, pose le rapport établi indépendamment des cas particuliers où les phénomènes se présentent. La pensée se mêle à la perception, mais s'en distingue par la liaison nécessaire qu'elle y ajoute[1]. » Et d'où vient cette permanence, cette nécessité de l'existence, que nous affirmons spontanément, « sinon de ce que l'esprit, qui est l'auteur et le théâtre des phénomènes, est indéfectible, conserve et conservera toujours sa réalité[2]. » Ainsi dans tout acte de pensée est impliquée cette affirmation que les phénomènes ne sont pas des fantômes suscités au hasard, qu'ils sont « comme les points de concentration des lois[3], » qu'ils enveloppent l'intelligible, parce qu'ils manifestent la réalité absolue, qui est l'intelligence.

La dialectique, par son double mouvement, nous conduit de la pensée au monde et du monde à la pensée. C'est dans la pensée que nous trouvons les éléments et les lois de l'univers, c'est d'elle que nous le composons, c'est à elle comme à son principe qu'il nous ramène. Nous ne sortons pas de nous-mêmes; l'objet créé par nous, c'est encore nous. Penser le monde, c'est s'y recueillir; l'objet nous ramène au sujet, parce qu'il en sort. Réfléchir, c'est surprendre le secret de la création des choses par la pensée, c'est démêler les idées qui se combinent pour produire cette apparence, c'est aller de la pensée au monde et du monde à la pensée. La dialectique est ainsi le double mouvement par lequel l'esprit se développe et se concentre. « Si mes facultés avant toute détermination étaient des cadres vides, des *tables* roses, je m'efforcerais de remplir ces vides, de charger ces cadres ; je cherche au contraire à me concentrer, à ramener la diversité de mes pensées à l'unité de la pensée pure[4]. » Le terme de la philosophie, c'est cette réflexion, cette conscience pure de soi-même, où la pensée se voit face à face et se saisit dans sa réalité infinie.

Toutes les vérités établies, en se résumant dans cette vérité suprême, la confirment. Si tout est pour la pensée, c'est que tout est par elle, c'est qu'elle est tout ce qui est. Malebranche disait : « Nous

1. *Psych. : Du jugement*, leç. XVIII.
2. *Psych*, leç. III : *De l'idée de faculté.*
3. *Psych. du jugement*, leç. XVIII.
4. *Logique*, leç. XV, *De la cause pure de soi-même.*

voyons tout en Dieu. » Parole profonde! Penser, c'est ramener le particulier à l'universel, le fait à un tissu de lois, les lois mêmes à leur principe; c'est rattacher ce qui paraît à ce qui est, la diversité des sensations à l'unité de la pensée absolue. « Sans doute, dans notre état actuel, nous n'avons conscience d'aucune pensée qui ne soit empiriquement déterminée. Mais la pensée serait-elle encore pensée et se distinguerait-elle d'une simple reproduction matérielle des objets, si elle ne se saisissait elle-même, en déçà de ses déterminations, comme l'intelligible primitif, dont le contact peut seul rendre les objets intelligibles. Et, si la liberté d'indifférence conserve toujours des partisans, en dépit de toutes les raisons du déterminisme, n'est-ce point parce que la liberté absolue est en effet le fond et la substance de toutes nos volontés, quelque déterminées qu'elles soient par leurs motifs?... Il y a en nous, en dehors de la conscience empirique des phénomènes, la conscience d'une pensée absolue, qui supporte toutes les pensées déterminées. Il y a au delà de toutes les défaillances de notre volonté la conscience d'une volonté infinie, qui n'est point par les conditions de notre existence en ce monde. Sans doute, cette pensée, cette volonté, nous ne les avons jamais saisies isolément; la conscience en est nécessairement enveloppée dans toute pensée, dans toute volonté particulière. Mais ces pensées, ces volontés particulières ne méritent pas le nom que nous leur donnons, si elles ne reposent sur aucun fondement infini et absolu. La pensée comprend donc deux choses : des déterminations et le rapport de ces déterminations particulières au fond de l'existence qui n'est autre chose que la pensée absolue. Exister, c'est être rattaché à ce dernier fond des choses, et ce fond suprasensible nous est donné immédiatement, directement, comme le fond même de la connaissance[1]. » La dialectique, avec son double mouvement du sujet à l'objet, de l'objet au sujet, est un moment de la réflexion, elle en est comme la méthode ; elle prépare et en un sens elle contient la conscience pure du moi. Quoi qu'il fasse, l'esprit ne peut sortir de lui-même : c'est lui qui est l'espace et le temps, c'est la combinaison de ses lois avec ces formes *à priori* de la sensibilité qui fait apparaître le monde, c'est son existence et c'est son unité qui fondent l'existence et l'unité de l'univers. Nous voyons tout en Dieu ; ce qu'il y a de réel, c'est Dieu.

GABRIEL SÉAILLES.

(*A suivre.*)

1. *Logique*, leç. XV et XVII.

LA STATISTIQUE CRIMINELLE
DU DERNIER DEMI-SIÈCLE

D'ordinaire, les volumes annuels de statistique envoyés aux tribunaux par le ministre de la justice s'ensevelissent dans les coins des greffes ou des parquets. Il n'en sera pas de même, nous l'espérons bien, de ceux qui viennent d'être publiés et qui, relatifs à l'année 1880 spécialement, sont précédés d'un rapport sur la statistique comparée du dernier demi-siècle, avec tableaux, cartes et courbes graphiques à l'appui. Une telle source d'informations certaines, susceptibles parfois d'interprétations diverses, mais toujours profondément instructives, sur les variations de notre état moral et social depuis plus de cinquante ans et sur les tendances de l'avenir, mérite d'être signalée et recommandée aux philosophes. A ce double intérêt s'ajoute pour nous le plaisir de trouver dans ce magasin de chiffres l'application détaillée et la confirmation de bien des idées théoriques que nous avons plusieurs fois émises dans cette *Revue*. Mais parlons de ce qui intéresse tout le monde et non de ce qui a trait à notre point de vue particulier, et occupons-nous spécialement de la statistique criminelle.

L'optimisme passe en général pour une vertu officielle, mais elle paraît manquer absolument à l'auteur du Rapport dont il s'agit. Il nous apprend d'un ton alarmant des vérités tristes. Et il y a d'autant plus lieu de l'en louer que ses révélations risquent de servir d'argument aux déclamations politiques. Car l'action des événements politiques sur la criminalité n'est pas douteuse : regardez la courbe des affaires correctionnelles depuis 1835, sorte de profil de montagne en voie de soulèvement brusque après certaines dates, et dites si devant cette silhouette on n'est pas excusable de faire quelques malicieux rapprochements [1]. Mais ce serait perdre de vue les causes

1. Il est bon cependant de prévenir que la vue des courbes, si on ne la complète et ne la corrige par la lecture du rapport et des tableaux, est très propre à égarer l'esprit.

plus profondes et les agents plus cachés qui opèrent sous les faits et les acteurs superficiels. — Dirons-nous, par exemple, que le nombre des adultères poursuivis étant devenu *neuf fois* plus fort de 1826 à 1880, et celui des adultères dénoncés ayant progressé plus vite encore, tous les maris français auraient intérêt à être légitimistes? Le sujet, par malheur ne comporte pas tant de gaîté.

I

Un grand contraste s'offre d'abord à nous : Dans le laps de temps considéré, les crimes proprement dits ont diminué de près de moitié, et les simples délits (abstraction faite des contraventions) ont plus que triplé. Comment expliquer cela? On va dire que c'est un effet de l'instruction croissante et de l'adoucissement des mœurs, ou simplement un signe de notre nivellement social, qui, entre autres égalisations, atténue la distance entre les scélérats et les honnêtes gens. Il en serait donc de la criminalité dans son ensemble comme des Alpes ou des Pyrénées, dont les faîtes, paraît-il, vont s'abaissant au cours des âges à mesure que, par leurs débris successifs, le sol s'exhausse à leurs pieds, en sorte que ces monts gagnent en étendue ce qu'ils perdent en hauteur; ou bien dirons-nous avec une ingénieux auteur que la criminalité ressemble en cela à l'animalité, dont les degrés inférieurs se signalent par une force de reproduction supérieure? Le malheur est, pour ces explications et toutes autres possibles, que le contraste indiqué (j'en demande pardon à l'ancien garde des sceaux), est purement apparent. En premier lieu, comme M. Humbert le reconnaît lui-même, la diminution du nombre des criminels s'explique en très grande partie par la louable habitude, généralisée chaque jour davantage dans les parquets, de *correctionnaliser* les crimes peu graves, en négligeant volontairement de relever certaines circonstances, telles que l'effraction ou l'escalade, qui accompagnent des vols de faible importance. La loi du 13 mai 1863 a consacré cette pratique dans nombre d'affaires. Transformés de la sorte en affaires correctionnelles, les faits criminels sont frappés plus sûrement de peines moindres, et d'ailleurs, si l'inculpé préfère le jury au tribunal, il lui est toujours loisible de décliner la compétence de celui-ci, qui ne peut ne pas la prononcer. La preuve que la correctionnalisation, soit illégale, soit légale, a réellement contribué à l'abaissement de la courbe des crimes, c'est que cette

courbe commence à s'abaisser vers 1855 seulement, c'est-à-dire vers l'époque où la mode en question a commencé à se propager. Dans le détail des diverses natures de crimes, la preuve est plus frappante encore. C'est sur les vols qualifiés, c'est sur les viols et attentats à la pudeur contre des adultes qu'a surtout porté la diminution des accusations. Mais c'est précisément sur ces faits que s'est le plus exercée la correctionnalisation. Aussi, au moment où ils désencombrent la colonne des crimes, ils grossissent celle des délits, et, pendant que les attentats à la pudeur sur des adultes diminuent de moitié à partir de 1855, *après avoir augmenté jusqu'alors*, les outrages publics à la pudeur ont éprouvé de 1855 à 1860 une augmentation subite, frappante au milieu même de leur rapide augmentation continuelle (laquelle a été de 302 à 2 572 dans notre période demi-séculaire). Même observation pour les vols. Les vols domestiques notamment ont diminué des deux tiers (dans la colonne des crimes) depuis 1826, quoique le nombre des gens à gages ait considérablement augmenté. Est-ce à dire que les valets et les servantes sont devenues plus fidèles? Gardez-vous de cette illusion, et regardez à la colonne des vols simples, qui ont bien plus que doublé. — Pour les faux, *idem*; ils se multiplient, je crois, chaque jour, mais on les baptise le plus possible escroqueries, nature de délit qui a plus que triplé. Pourtant, tous les crimes ne sont pas propres à être correctionnalisés; il est impossible ou difficile d'étendre le bénéfice de cette indulgence aux attentats à la pudeur sur des enfants (presque toujours commis par des gens âgés), aux assassinats, aux incendies volontaires, aux banqueroutes frauduleuses et, à vrai dire, aux crimes dignes de ce nom, qualifiés tels dans la langue commune. Par suite, que voyons-nous? *Ces crimes-là s'accroissent constamment*, accroissement significatif et malheureusement noyé dans le calcul de la diminution d'ensemble. Quelques chiffres : les viols et attentats à la pudeur sur des enfants ont marché de 136 à 809, les assassinats de 197 à 239, les incendies de 71 à 150, les infanticides de 102 à 219. En général, les crimes contre les personnes sont bien moins faciles à correctionnaliser que les crimes contre les propriétés. Or nous voyons que la courbe des premiers, à travers de hauts et des bas, ne s'abaisse point dans son ensemble, et même s'élève un peu, quoique la correctionnalisation l'affecte aussi dans une certaine mesure.

La diminution de la grande criminalité a donc porté principalement sur les crimes contre les propriétés. C'est le contraire qui aurait eu lieu si cette diminution eût été autre chose qu'un escamotage. En effet, durant ce mouvement, la France s'est enrichie et instruite. Or

l'un des premiers effets des progrès de l'instruction et de la richesse, et l'un des mieux démontrés par la statistique comparée des divers départements, des diverses classes, des diverses nations mêmes, c'est qu'il en résulte une augmentation proportionnelle des méfaits contre les propriétés. Il est curieux de voir ainsi — entre parenthèses — la cupidité grandir avec la richesse, et, pareillement, de voir, au fur et à mesure des progrès de la vie urbaine, les relations sexuelles plus libres et plus multipliées, les passions sexuelles redoubler, comme l'atteste la progression énorme des délits contre les mœurs. Rien de plus propre que ces constatations statistiques, entre autres, à illustrer cette vérité capitale, qu'un besoin est surexcité par ses propres satisfactions.

Observons maintenant que, pour des raisons excellentes d'ailleurs, les chiffres indiqués plus haut ont trait aux accusations et non simplement aux condamnations. Or la proportion des acquittements depuis un demi-siècle, soit devant les tribunaux, soit devant les cours d'assises, ayant beaucoup diminué, l'abaissement de la grande criminalité si nous prenions pour base de son évaluation le chiffre des condamnations et non celui des accusations, nous apparaîtrait bien affaibli.

Remarquons en outre que la répression est loin d'être devenue plus sévère. Il est vrai que le personnel de la gendarmerie et de la police a doublé; mais en revanche la magistrature s'est efforcée constamment de s'accommoder d'avance, de s'adapter, comme dirait un spencérien, à la faiblesse de mieux en mieux connue d'un jury de plus en plus imprégné du pseudo-libéralisme ambiant, de la sentimentalité émolliente dont bénéficient les criminels. « *De peur d'un acquittement,* » expression courante dans les parquets, les cabinets d'instruction et les chambres de mises en accusation, l'on voit le ministère public, les juges d'instruction, les conseillers se montrer chaque jour plus exigeants en fait de preuves, ce qui du reste est souvent fort louable. A cela tient la proportion sans cesse décroissante des affaires criminelles terminées par un verdict négatif. De 82 pour 100, les accusations entièrement rejetées par le jury ont passé par degrés à 17 pour 100. Puisqu'il est notoire que le jury n'est nullement plus rigoureux que par le passé, ce résultat ne peut être attribué qu'à la « scrupuleuse attention que les magistrats apportent de plus en plus à l'examen des affaires avant d'en ordonner le renvoi devant les juridictions compétentes ».

J'expliquerais volontiers par cette *adaptation* graduelle de la magistrature au jury la diminution réelle de certaines natures d'accusations que j'appellerai secondaires, des faux témoignages, par exemple, qui ont passé de 46 ou de 101 à 4 ou à 1. On ne s'avisera

point, je pense, de dire à un magistrat instructeur quelconque que cette décroissance est due à un progrès considérable dans la véracité des témoins ; mais on prend de moins en moins la peine inutile de poursuivre les faux témoins. De moins en moins aussi pour la même cause, on poursuit les incendiaires, qu'il est si difficile de découvrir, et si, malgré cela, le chiffre des accusations pour incendie volontaire a sensiblement augmenté, c'est que celui des crimes de ce genre a dû croître énormément.

En tenant compte de toutes ces considérations, c'est-à-dire de la correctionnalisation progressive, des égards croissants du parquet pour la mollesse du jury, et de la distinction nécessaire entre les vrais crimes et les crimes nominaux ou secondaires, on peut tenir pour certain que depuis un demi-siècle le nombre des crimes, comme celui des délits, mais seulement dans une mesure moindre, a subi une grande augmentation. Cette difficulté écartée (car c'en était une sérieuse de comprendre l'anomalie présentée par un peuple où la grande et la petite criminalité auraient varié en sens inverse et fait en quelque sorte bascule), considérons les délits spécialement parce qu'ils roulent sur des chiffres plus forts, moins sensibles aux perturbations de causes accidentelles et insignifiantes. Je préviens certaines objections à fleur de sujet. D'abord, la population a augmenté, mais d'un dixième à peu près (31 millions en 1826, 37 en 1880) tandis que le chiffre des délits communs a triplé. Cette considération n'a donc pas lieu de nous retenir. En revanche, pourrait-on ajouter, il est possible à la rigueur que, le même nombre de faits délictueux ayant été annuellement commis par hypothèse, la portion poursuivie de ces faits ait été s'accroissant d'année en année sous l'empire de diverses causes; soit, assertion bien gratuite, parce que les parquets, en multipliant les poursuites correctionnelles, se seraient de mieux en mieux adaptés à la sévérité et à la moindre exigence en fait de preuves de la magistrature assise, de même qu'ils se sont graduellement adaptés à l'indulgence du jury en diminuant le nombre des accusations; soit encore parce que la densité croissante de la population (car la population se condense même sans s'augmenter, par suite des progrès de la vie urbaine) aurait facilité la découverte de certains délits, tels que les vols, les suppressions d'enfants, etc.; soit enfin parce que certains préjugés ou certaines répugnances qui empêchent les victimes de certains délits de les dénoncer, par exemple les maris trompés, les battus dans les rixes, les maîtres volés par leurs domestiques, les dupes d'escrocs adroits, les personnes outragées dans leur pudeur, auraient été s'affaiblissant dans le courant de notre siècle. Je ne nie point l'action de ces causes; mais, si elles ont agi, elles ont dû être neutralisées par autant

d'influences contraires. Les membres du ministère public, intéressés peut-être à se signaler par de grosses affaires, ont intérêt en revanche à ne pas s'encombrer de petites affaires sans importance notable. La vie urbaine favorise autant les malfaiteurs qu'elle leur nuit. La disparition de certains préjugés a certainement moins provoqué de dénonciations que l'amollissement des mœurs n'en n'a refoulé. En outre, les considérations ci-dessus sont évidemment inapplicables aux vagabondages, aux rébellions, aux outrages à des magistrats, aux banqueroutes, et à bien d'autres genres de délits. Ajoutons que, depuis le retour au parlementarisme brochant sur le suffrage universel, on ne saurait verbaliser ni requérir en général que contre un électeur, lequel a pour avocat d'office son député. Si les Seignobos sont assez rares encore, la peur qu'ils inspirent est très répandue et se répand tous les jours davantage; c'est un frein énergique de la répression et qui ne tardera peut-être pas à se faire sentir par une diminution factice de la criminalité, au moins moyenne. Les récidivistes n'étant point électeurs, c'est *peut-être en partie* pour cela que la proportion des récidives augmente toujours. En somme, il est très probable que l'augmentation des méfaits poursuivis traduit, avec un certain degré d'approximation et plutôt avec atténuation qu'exagération, celle des méfaits commis, à peu près comme la forme du crâne correspond sans trop d'inexactitude au relief du cerveau.

Cela dit, nous remarquons que les divers délits ont progressé avec une rapidité très inégale, qui a sa signification. Il y a notamment et d'une manière approximative *trois fois* plus de rébellions contre l'autorité, *cinq fois* plus d'outrages aux fonctionnaires, *huit fois* plus de mendicités, *deux fois* plus de coups et blessures, *sept fois* plus de délits contre les mœurs (y compris le proxénétisme, qui n'a que doublé à peine, et l'adultère, qui est neuf fois plus fort), *deux fois et demie* plus de vols simples, *six fois* plus de destructions de clôtures, près de *quatre fois* plus de destructions de plants et de récoltes, *trois fois* plus d'escroqueries au moins, et au moins *six fois* plus d'abus de confiance.

Si l'on rassemble tous ces résultats, on arrive, ce semble, à cette conclusion que le cynisme et la friponnerie ont fait parallèlement, l'un aidant l'autre sans doute, des progrès énormes, que la propriété et l'autorité sont respectées de moins en moins, et que les gens sans principes moraux vont se multipliant en même temps que les gens sans foyer[1]. Mais surtout la cupidité paraît avoir grandi en même temps que la fortune publique. De 1826 à 1830, elle était treize fois

1. Ajoutons que les demandes en séparation de corps ont quadruplé en quarante-quatre ans, et que, spécialement, depuis la loi sur l'assistance judiciaire, elles sont devenues dans la classe ouvrière huit fois plus nombreuses.

sur 100 le mobile déterminant des crimes d'assassinat, de meurtre, d'empoisonnement et d'incendie. Cette proportion s'est élevée par degrés à 20 pour 100 en 1856-60, puis est redescendue à 17 en 1871-75, pour se relever en 1876-80 et atteindre 22 pour 100. A l'inverse, l'amour, qui était 13 fois sur 100, il y a cinquante ans, le mobile des mêmes crimes, ne l'est plus que 8 fois sur 100. Evidemment, l'amour a baissé, ou la cupidité a monté. Mais l'amour, force naturelle, n'a pu diminuer, non plus que la haine, malgré sa participation également moindre aux crimes précédents. Pour preuve, notons que le nombre annuel des suicides par amour est resté à peu près le même depuis quarante ans, tandis que les suicides par revers de fortune ont beaucoup augmenté, que les suicides pour causes de souffrances physiques ont quadruplé, et ceux pour cause d'ivrognerie quintuplé. C'est donc la cupidité qui a fait des progrès. Aussi un tableau spécial montre que la proportion des délits contre les personnes (à l'opposé de ce qui a lieu artificiellement pour les crimes) a régulièrement décru depuis 1826, tandis que celle des délits contre es propriétés augmentait avec une régulariié égale.

II

Ce tableau est sombre. Par bonheur, nous rencontrons M. Poletti sur notre chemin, et le sourire de ce rassurant criminaliste italien, dont la *Revue philosophique* a récemment (en septembre dernier) indiqué les idées spécieuses, — destinées, je crois, malgré leur fausseté, à faire leur chemin, se moque un peu de notre tristesse. Dussent-elles rester inconnues, elles mériteraient examen, parce qu'elles sont une réponse originale à la grave question de savoir quelle est l'influence de la civilisation sur la criminalité. Puis, elles peuvent être citées comme une forme typique de cette force d'illusion invincible en vertu de laquelle chacun de nous est porté à tirer vanité, malgré l'évidence contraire, de la supériorité de son temps. M. Poletti nous dit ou à peu près : Le nombre des délits ou des crimes peut augmenter dans une nation, bien que la criminalité y décroisse. S'il n'a que doublé ou triplé, pendant que parallèlement le nombre des actes producteurs et conformes aux lois, l'activité sociale féconde et utile, a triplé ou quadruplé, comme on en a la preuve en France par la comparaison des statistiques commerciales dans le dernier demi-siècle et la plus-value des impôts indirects, il y a eu en définitive progrès moral et non décadence. Car, à moralité

égale, ou, ce qui revient au même, à immoralité, à criminalité égales, les chutes dans le mal doivent se proportionner exactement à l'accroissement des occasions de chute. Voilà, si je ne le dénature en l'abrégeant, à mon point de vue, l'argument de M. Poletti [1]. Il consiste, en somme, me semble-t-il, à évaluer la criminalité comme on apprécie la sécurité d'un mode de locomotion, et à procéder, pour décider si la criminalité des Français notamment a augmenté ou diminué depuis cinquante ans, comme on procède pour juger si la sécurité des voyages en chemin de fer aujourd'hui est inférieure ou supérieure à celle des voyages en diligences vers 1830. De même qu'ici on résout le problème non en comparant simplement les chiffres des voyageurs tués ou blessés aux deux époques, mais en disant qu'il y en a eu un de tué ou de blessé à telle date ou à telle autre sur tant de milliers de voyages ou de millions de kilomètre parcourus, pareillement on doit, pour répondre à l'autre question, dire qu'il y avait, par exemple en 1830, un abus de confiance poursuivi annuellement sur tel nombre de transactions ou d'affaires susceptibles d'en provoquer, et qu'il y en a un de nos jours sur tel autre nombre de transactions ou d'affaires semblables [2]. Pourquoi ne pas ajouter que, par suite des communications plus fréquentes, des entraînements plus dangereux de la vie urbaine en progrès, l'augmentation énorme du chiffre des adultères constatés n'a rien de surprenant et révèle même un vrai raffermissement de la vertu féminine?

Cette manière optimiste de voir les choses n'est point partagée, et je ne m'en étonne pas, par l'auteur officiel du Rapport qui déplore

1. Sa pensée a encore une autre face plus en relief; qu'ils soient ou non des occasions de chute et des circonstances atténuantes, les actes producteurs sont justement l'opposé et la compensation des actes destructeurs, crimes et délits. Mais c'est une erreur manifeste. On n'est neutralisé que par son contraire; et le contraire d'un vol, par exemple, est-ce une affaire, vente ou achat? Non, c'est une donation à titre absolument gratuit, ce qui est si rare! Qu'on me dise si les donations parfaitement désintéressées ont triplé en même temps que les vols... L'acte délictueux est rarement un acte *destructeur*, opposé comme tel à l'acte producteur correspondant. Il y a l'incendie volontaire. Eh bien, je me demande si les progrès de la bâtisse ont marché aussi vite que ceux de l'incendie volontaire depuis les compagnies d'assurances.

2. M. Poletti dit (p. 76) que, dans sa manière de voir, la criminalité est un reste (*residuo*) obtenu en retranchant de la somme d'activité productrice et conforme aux lois à un moment donné la somme d'activité destructrice et criminelle à ce même moment. Mais, évidemment, il a mal rendu sa pensée, puisque, si le chiffre de la seconde espèce d'activité venait à diminuer, le reste croîtrait, d'où il suivrait que la criminalité aurait fait des progrès. C'est le contraire qu'il a voulu dire. Mais le contraire n'est pas exact non plus ; et, en réfléchissant, on verra qu'il s'agit ici de quotient et non de reste, de division et non de soustraction.

quelque part les *douloureuses constatations* de la statistique et le *débordement de démoralisation* révélé par elle. En fait et en droit, d'ailleurs, rien de plus erroné que le calcul précédent. En fait, pour les abus de confiance qui ont sextuplé, pour les délits contre les mœurs qui ont septuplé, etc., il n'est pas vrai que les affaires ou les rencontres à l'occasion desquelles ils se produisent soient devenues six fois, sept fois plus nombreuses. En droit, pour l'ensemble des crimes et des délits, il me semble d'abord qu'on fait une confusion. On a beau dire et démontrer, pour continuer ma comparaison, que les chemins de fer sont le moins périlleux des moyens de transport ou que le gaz est le plus inoffensif des éclairages, il n'en est pas moins vrai qu'un Français de 1826 risquait beaucoup moins de mourir d'accident de voyage ou d'être victime d'un incendie qu'un Français de nos jours. I y a un demi-siècle, on comptait par an quinze morts accidentelles sur 100,000 habitants, maintenant trente-six. C'est l'effet des découvertes qui constituent la civilisation de notre siècle. Cependant la vie moyenne en somme n'a pas diminué de durée; je sais même qu'on la croit généralement en voie de prolongation; mais les statisticiens sérieux *ont soufflé sur cette illusion* [1], pour employer leurs propres termes. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on a maintenant moins de chance qu'autrefois de mourir dans son lit, mais autant de chances de mourir tard. Les inventions civilisatrices ont donc apporté leur remède à leurs maux, et on peut en dire autant de leur effet, de ces convoitises, de ces besoins, qu'elles ont créés ou surexcités et d'où naît le crime, en même temps que le travail. Mais, si compensé qu'il soit, un mal est un mal, nullement amoindri en soi par le bien qui l'accompagne. Si l'un peut à la rigueur être séparé de l'autre, cela est clair; et, s'ils sont indissolubles à jamais, hypothèse désespérante, cela est encore plus clair. Il m'importe peu que la sécurité des voyages, que la moralité des affaires aient augmenté quand la sécurité, quand la moralité des hommes voyageurs ou autres, commerçants ou autres, a diminué (ou *paraît* avoir diminué) de moitié ou des trois quarts. Pour une masse égale d'affaires, il n'y a pas plus de délits, soit, j'admets même qu'il y en a moins; mais court-on, oui ou non, plus de risque aujourd'hui d'être trompé, escroqué ou volé par un Français qu'on n'en courait il y a cinquante ans? Voilà ce qui nous importe au plus haut degré et non

1. Voy. *Statistique de la France*, par Maurice Block, t. I, p. 81. Il est à remarquer que la vie moyenne des femmes, sur lesquelles la civilisation, sans vouloir leur rien dire de désagréable, a eu moins d'action certainement que sur les hommes, est un peu supérieure à la vie moyenne de notre sexe. Si donc la vie moyenne s'était réellement prolongée, ce ne serait pas en tout cas un effet de la civilisation.

une abstraction ou un métaphore. N'est-ce pas un mal certain, indéniable, qu'une classe ou une catégorie de citoyens, si active ou si affairée qu'elle soit devenue, celle des industriels ou des femmes mariées par exemple, fournisse un contingent triple, sextuple, à la justice criminelle du pays? N'est-ce pas un mal aussi que, depuis quarante ans, le nombre des faillites ait doublé, quoique le développement commercial ait plus que doublé[1]? Ce mal était du reste si peu inévitable, malgré le principe purement arbitraire d'où part M. Poletti, qu'un mal moindre, celui des procès de commerce, a diminué depuis 1861, malgré l'essor croissant des affaires. C'est ainsi que, grâce à la civilisation également, les occasions de guerres, les excitations belliqueuses n'ont jamais été si nombreuses ni si fortes que dans la période la plus pacifique de notre siècle, de 1830 à 1848. Quant aux procès civils, ils se reproduisent régulièrement en nombre égal, chose remarquable, malgré la complication des intérêts, la multiplication des contrats et des conventions, le morcellement de la propriété. Cependant qu'y aurait-il eu de plus acceptable *a priori* que de regarder l'accroissement des procès civils ou commerciaux comme un signe constant et nécessaire de prospérité, d'activité civile et commerciale?

Je comprendrais mieux un point de vue précisément contraire à celui que nous réfutons. Comment! l'acroissement de l'activité laborieuse et de la richesse rendrait naturel celui des crimes et des délits! mais que devient donc ce pouvoir moralisateur du travail, cette vertu moralisatrice de la richesse, dont on a tant parlé? L'instruction aussi a fait de grands progrès. Que devient l'action bienfaisante tant préconisée des lumières sur les mœurs? Quoi! ces trois grands remèdes préventifs du mal social, le travail, l'aisance générale, l'instruction, triplés ou quadruplés, ont agi à la fois, et, au lieu de tarir le fleuve de la criminalité a débordé! De deux choses l'une : ou il faut reconnaître qu'on s'est trompé en attribuant à ces causes une influence bonifiante, ou il faut avouer que pour leur avoir résisté, et avec tant d'avantage, les penchants criminels ont dû grandir beaucoup plus vite encore qu'elles ne se déployaient. Dans les deux cas, il est clair que la société a réellement empiré, comme les chiffres de la statistique criminelle l'indiquent, mais, dans le second, beaucoup plus qu'ils ne l'indiquent. Heureusement il y a une troisième alternative que nous omettons : c'est que quelques autres causes,

1. Ce qui est plus grave peut-être, la proportion des faillites closes pour insuffisance d'actif a presque doublé aussi. De plus en plus on expose l'argent d'autrui. « Les intérêts engagés dans les entreprises commerciales sont de moins en moins sauvegardés. »

faciles ou non à extirper, mais dont on ne se préoccupe pas assez, agissent de plus en plus, quoique la nature humaine ne soit pas devenue plus mauvaise. Nous allons y revenir : quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux qu'un tel état de choses appelle un surcroît ou un changement de répression et de pénalité. Si les crimes et les délits ne sont, comme on le veut, que les accidents de chemin de fer de la vie sociale lancée à toute vapeur, n'oublions pas qu'un train plus rapide exige un frein plus fort.

Pour en finir avec M. Poletti, sa manière de voir n'est pas sans analogie avec celle des psychophysiciens. Il cherche une *loi* de la délictuosité ; bon gré mal gré, il lui en faut une. Combien il regrette de ne pas pouvoir adhérer à cette école de statisticiens née de Quételet, dit-il, qui croit apercevoir « dans l'allure de la délictuosité une constance égale à celle des phénomènes naturels » ! C'est pour réconcilier autant que faire se peut cette prétention avec les chiffres contraires qu'il imagine quelque chose de comparable au fameux *logarithme des sensations*, j'allais dire le logarithme de la criminalité. Il rapproche et superpose ingénieusement deux séries, entre lesquelles il établit un rapport constant, affirme-t-il, quoique sans cesse décroissant (n'est-ce pas ici contradictoire?) à savoir l'une, celle des actes producteurs et juridiques, en train de croître très vite en tout pays civilisé, du moins à notre époque, et l'autre, celle des actes destructeurs et délictueux, qui croît parallèlement, mais moins vite, non *seulement en* France, mais en Italie (il aurait pu ajouter en Angleterre, en Prusse et chez beaucoup d'autres peuples probablement [1]). N'est-ce pas ainsi que, d'après la psychophysique, à une *excitation* lumineuse double, triple, quadruple, correspond une *sensation* lumineuse bien moins rapidement croissante? Le progrès de la civilisation serait donc, au pied de la lettre, l'excitation de la criminalité. S'il en était ainsi, il y aurait de quoi le maudire.

III

Heureusement, il n'en est pas ainsi ; et pour une part, mais pour d'autres raisons que les siennes, l'optimisme de M. Poletti a du bon. Il s'est trompé pour avoir omis une considération importante, d'où va découler tout à l'heure la justification cherchée de la civili-

1. Voy. *La statistique de la France comparée avec les divers pays de l'Europe*, par Maurice Block.

sation. On s'exprimerait mal en disant que l'immoralité, la tendance criminelle, *manifestée* aujourd'hui par un accroissement de fautes, existait autrefois à l'état *latent*. Ni psychologiquement, ni surtout socialement, cela n'est vrai, et cette soi-disant manifestation équivaut à une véritable réalisation, à un passage du néant à l'être. Car l'immoralité, au point de vue individuel, est essentiellement la rupture d'une habitude morale, rupture qui est la source d'une habitude immorale; et, tant que l'habitude morale persiste, faute de tentations, n'importe, il y a moralité. Moralité apparente, dira-t-on; mais, en apparaissant, elle est vue, elle sert d'exemple autour d'elle. Quand l'immoralité apparaît au contraire, c'est elle qui frappe les regards et *rayonne imitativement* dans son milieu, et c'est alors qu'au point de vue social elle prend naissance. La réalité sociale par excellence, en effet, est l'apparence, comme la force sociale par excellence est l'imitation sous toutes ses formes au sens actif et passif, l'ardeur croissante de prosélytisme et l'appétit surexcité d'assimilation. L'oubli de cette vérité capitale explique l'erreur du criminaliste italien et de bien d'autres.

Non seulement donc un délit de plus est à coup sûr un mal de plus, mais encore il est la source certaine ou probable de plusieurs maux nouveaux, et il convient d'aggraver, non d'atténuer le sens des révélations de la statistique. Qu'on se frotte les mains, si l'on veut, à voir le nombre des noyés par accident doubler presque depuis 1856, et celui des morts subites sur la voie publique tripler au moins depuis 1836, parce que cela prouve qu'on se baigne et qu'on se promène davantage, je le comprends à la rigueur. Ces accidents-là ont pour caractère distinctif, d'abord d'être réellement inévitables, puis de n'être pas contagieux par imitation. Autres, à ce double égard, sont les crimes et les délits. Voilà pourquoi l'accroissement numérique des gens frappés par une condamnation est encore plus effrayant qu'il n'en a l'air. Car plus leur nombre s'accroît, plus il tend à s'accroître, comme le montre leur progression inninterrompue; et plus ils sont nombreux, plus, si on les laisse se rassembler, ils sont portés à se copier les uns les autres, au lieu de subir l'exemple des honnêtes gens, comme le prouve la proportion toujours grandissante des récidivistes parmi les condamnés. La récidive, en effet, naît du penchant à contracter les habitudes, à se copier soi-même, lequel, abandonné à ses causes individuelles, c'est-à-dire organiques, a toujours en moyenne une force égale; il se traduirait par suite en une série de chiffres uniformes, s'il n'était surexcité par le penchant à copier son semblable pour lui ressembler encore plus, sous l'empire de causes sociales, de contacts ou de rapports intellectuels plus fréquents, éta-

blis entre les malfaiteurs par les progrès de la voirie, de la presse et de la poste. C'est donc la force croissante de ce dernier penchant qui s'exprime ici par les chiffres progressifs de la statistique. — En veut-on la preuve? De 1826 ou 1828 à 1879, la proportion des récidivistes sur 100 accusés ou prévenus a *doublé* à peu près, et, de 1850 à 1879, elle a augmenté de plus du tiers, mais dans cette dernière période, chiffre moyen, elle a été de 32 pour 100 par an pour toute la France. Or cette moyenne générale est loin d'être atteinte par les départements montagneux ou sans grandes villes, par exemple les Basses-Alpes, la Corse, l'Ardèche, la Haute-Loire et l'Ariège, qui donnent 20 pour 100; et elle est grandement dépassée par les départements du Nord, où la population est dense, par la Seine-Inférieure, Seine-et-Oise et la Marne, où elle atteint 40 pour 100, et surtout par la Seine, où elle est de 42 pour 100. Le rapport ajoute en forme de conclusion : « Dans les 43 villes qui ont plus de 30 000 âmes, on compte un récidiviste pour 207 habitants, tandis que dans les villes d'une population inférieure on ne compte 1 récidiviste que pour 712 habitants. » C'est très significatif, surtout si l'on observe qu'on paraît prendre ici l'effet pour la cause. Ce ne sont pas les récidivistes, c'est-à-dire les condamnés ayant déjà rechuté, qui affluent dans les grandes villes; ce sont les grandes villes qui, après avoir attiré les condamnés et les avoir groupés ensemble dans certains quartiers ou dans certains établissements, ont la vertu de les exciter à de nouveaux méfaits. Et l'on voit avec quelle force. Autre considérations dans le même sens : la proportion des récidives en matière criminelle est plus grande qu'en matière correctionnelle, sans doute parce que la force de l'habitude engendrée par l'acte mauvais est d'autant plus intense qu'étant plus mauvais il révèle plus de hardiesses et, après son accomplissement, isole davantage son auteur de la société honnête. En revanche, la progression de cette proportion marche moins vite en fait de crimes qu'en fait de délits. Pour les crimes, elle passe avec une imperturbable régularité, de 33 récidivistes pour 100 accusés en 1851, à 48 pour 100 dans la dernière période; pour les délits dans le même laps de temps et non moins régulièrement, elle va de 21 à 41 pour 100 : elle double presque. Pourquoi? Parce qu'il est bien plus difficile aux criminels qu'aux délinquants de se rassembler et que les premiers ont bien moins profité que les seconds de la facilité accrue des communications. L'isolement relatif des condamnés pour crimes, s'il les livre davantage à leurs propres inspirations, les soustrait mieux aux mauvaises suggessions du dehors. — Enfin, observons que la progression est moins sensible pour les femmes que pour les hommes. Les femmes se déplacent et se rassemblent moins.

Je me suis attaché à cet exemple, parce que, indépendamment de son actualité, il est assez propre à montrer l'importance sociale de l'imitation et l'aveuglement des théories qui la méconnaissent ou qui l'oublient. Quand on a égard autant qu'il convient à cette action incessante et toute-puissante, on est effrayé sans doute de voir l'armée du crime, la horde des condamnés grossir chaque jour. Mais peut-être aussi, au fond de ces chiffres et à notre point de vue, y a-t-il quelque chose de plus rassurant que les explications de M. Poletti. Le mal est grand, soit; mais en résulte-t-il que notre société est réellement aussi malade qu'il peut le sembler? Et croirons-nous pour de bon que notre nation économe et laborieuse, à mesure qu'elle travaille [1], qu'elle épargne davantage, va se dépravant? Non c'est impossible, et la progression ininterrompue de la proportion des récidivistes parmi les accusés ou les prévenus doit être pour nous un trait de lumière. Cette proportion rapidement et régulièrement grandissante n'est point en elle-même fâcheuse; au contraire, elle montre que la criminalité se localise en devenant une carrière, et que de plus en plus la démarcation se creuse, par une sorte de division du travail, entre les honnêtes gens, chaque jour plus honnêtes peut-être (?) et les coquins, chaque jour plus mauvais. (Par exemple, il faudrait se garder de voir un signe de l'honnêteté croissante des honnêtes gens dans le chiffre des contraventions fiscales et forestières, lequel s'est abaissé prodigieusement de 81 000 en 1835 à 21 000 aujourd'hui, (abaissement dû, nous le savons, à la faculté de transiger, ou à l'inertie des agents; lire M. Léon Say à ce sujet.) Le malheur est que le métier de malfaiteur soit devenu bon, qu'il prospère, comme le prouve l'accroissement numérique des délits et des prévenus, même abstraction faite des récidivistes et des récidives.

Il en résulte que la contagion imitative de cette corporation antisociale ne reste pas tout entière renfermée dans son propre sein, où elle se traduit par le mutuel endurcissement, mais qu'elle rayonne en partie au dehors parmi les déclassés qu'elle classe, parmi les oisifs qu'elle occupe, parmi les décavés de tout genre qu'elle enfièvre des perspectives d'un nouveau jeu, le plus riche en émotions. Voilà la vraie source du mal. Maintenant cherchons le remède.

A quoi cela tient-il en général qu'un métier quelconque soit en voie de prospérité? D'abord, à ce qu'il rapporte davantage, puis à ce qu'il

1. Sur le progrès supposé de la *quantité* de travail, je ferai mes réserves. Le travail est devenu plus productif, oui; mais plus intense? j'en doute. On remarquera que les campagnes émigrent vers les villes, que le paysan se transforme en ouvrier. Or le paysan français est ce qu'il y a de plus laborieux au monde. Mais ce qu'il y a de plus moralisateur sans contredit, c'est le travail, quel que soit son degré de productivité.

coûte moins, enfin et surtout à ce que l'aptitude à l'exercer et la nécessité de l'exercer sont devenues moins rares ou plus fréquentes. Or toutes ces circonstances se sont réunies de notre temps pour favoriser l'industrie particulière qui consiste à spolier toutes les autres. Pendant que la quantité de choses bonnes à voler ou à escroquer et des plaisirs bons à conquérir par vol, escroquerie, abus de confiance, faux, assassinat, etc., a grossi démesurément depuis un demi-siècle, les prisons ont été aérées, améliorées sans cesse comme nourriture, comme logement, comme confortable, les juges et jurés ont progressé chaque jour en clémence; les circonstances atténuantes ont été étendues aux crimes les plus atroces, et la peine de mort s'est transformée par degrés en une sorte de mannequin de paille armé d'un vieux fusil rouillé qui ne tue plus rien depuis longtemps. Les profits se sont donc accrus, et les risques ont diminué, au point que dans nos pays civilisés la profession de voleur à la tire, de vagabond, de faussaire, de banqueroutier frauduleux, etc., sinon d'assassin, est une des moins dangereuses et des plus fructueuses qu'un paresseux puisse adopter. En même temps, la révolution sociale, qu'il faut bien se garder de confondre avec la civilisation, a multiplié les déclassés, les agités, pépinière du vice et du crime, les vagabonds notamment, dont le nombre a quadruplé, si j'en juge par celui des vagabondages, qui s'est élevé de 2 500 à 10 000 depuis 1826. Ajoutez que les penchants charitables étant loin de s'être développés dans notre industrialisme fiévreux, autant du moins qu'il l'eût fallu, les condamnés encore honnêtes après une première faute, les libérés oscillant entre l'exemple de la grande société probe mais inhospitalière et celui de la petite patrie criminelle qui est toute prête à les naturaliser, finissent par tomber fatalement sur ce dernier versant comme les filles-mères dans la prostitution. Ce sont là, à mon avis, les deux circonstances les plus fâcheuses, car ce sont les plus efficaces et les plus irrémédiables. Elles facilitent le recrutement de l'industrie du mal, sa condition *sine quâ non*, tandis que les autres se bornent à étendre et à assurer ses bénéfices. Elles tiennent au courant social et moral du siècle et par suite échappent à l'action directe du gouvernement et de la législation, tandis que les autres peuvent être combattues par une réforme pénale ou par une transormation politique. Mais expliquons-nous plus amplement.

Il ne peut être question, bien entendu, dans aucun projet de loi, de diminuer les profits possibles du métier de criminel, autant vaut dire les produits quelconques de l'art et de l'industrie. Mais on peut accroîtres ses risques par plus de sévérité et de vigilance. Sur le choix des moyens, il y a lieu de discuter. Je doute fort par exemple que la

transportation des récidivistes produise les merveilleux effets qu'on en attend. La colonie pénitentiaire ne peut être qu'un enfer pour les meilleurs, qu'un Eldorado pour les pires. En somme, elle n'effrayera pas plus que l'incarcération prolongée. Nous pratiquons déjà cette peine en France sur une large échelle, et sans que la criminalité ait été le moins de monde refoulée par elle; en Angleterre, elle a été expérimentée en grand et sans plus de succès. En revanche, nous voyons un pays voisin de nous, parlant la même langue et appartenant à la même race, à la même civilisation, beaucoup plus propre par conséquent que nul autre à nous servir de pièce de comparaison, la Belgique, présenter un *décroissement constant* du nombre des crimes et des délits, quoiqu'on n'y transporte point. Il est vrai que les prisonniers y sont soumis au régime cellulaire, qui les soustrait à l'exemple les uns des autres, et dont *personne ne conteste plus les avantages au point de vue de la moralisation* des condamnés. Je copie les termes de M. Humbert. Il est vrai encore que dans le même petit Etat pullulent des sociétés de patronage, presque inconnues en France, avec l'aide desquelles le libéré trouve du travail et rentre dans la sphère de rayonnement des exemples honnêtes. Si dans une nation voisine, où l'on ne transporte pas, la criminalité moyenne ou grande décroît, pendant qu'ailleurs, où l'on a transporté énormément, elle n'a cessé de croître, et que, chez nous, où l'on transporte un peu, elle croît toujours, comment se persuade-t-on qu'il nous suffira de transporter davantage pour faire redescendre la marée montante dont nous commençons à nous alarmer ?

Jeter par-dessus bord ce qui vous gêne, c'est bien commode; mais cela peut mener loin. Il serait triste pour la France, à mesure qu'elle exporte moins de marchandises, d'exporter plus de délinquants et d'en venir peut-être un jour à n'avoir point d'autre article d'exportation. Encore, si cela devait servir à quelque chose ! mais on voit, d'après les rapprochements précédents, que cela ne servira sans doute à rien. Au lieu de briser ou de lancer au loin l'être nuisible, il convient autant que possible de l'améliorer, de l'utiliser, de transformer l'obstacle en instrument, le démolisseur en maçon. Mais pour cela, j'en conviens, il faut faire appel aux hommes de dévouement ou du moins n'entraver en rien leur libre initiative. Or, dans notre âge industriel, l'intérêt personnel a fait de telles choses que les théoriciens en sont venus à le considérer sincèrement comme le moteur unique de tout progrès, à méconnaître le grand rôle passé d'autres mobiles, à nier leur grand rôle futur et à tenir en faible estime tout système qui s'appuie sur eux. Sociétés de patronage, sociétés de bienfaisance pure et gratuite, cela peut être bon, dira-t-on, cela ne sau-

rait être indispensable. En est-on bien sûr que la charité ait fait son temps, que le rôle de l'abnégation et du désintéressement soit fini ? Qu'on me dise ce qui se fonde socialement sans ces grands ressorts sous nos yeux mêmes, depuis le triomphe d'une armée jusqu'au triomphe d'un parti, depuis un art nouveau jusqu'à une science nouvelle, et quel est le progrès intellectuel ou moral qui ne soit dû à la propagation d'une doctrine, d'un dogme, d'une institution, d'un moyen de transport, d'une forme du beau, d'une grande innovation quelconque lancée dans le monde par l'enthousiasme d'un groupe d'apôtres dévoués à leurs maîtres, lui-même immolé à son œuvre? Ce que l'amour a créé, l'intérêt ensuite suffit à le reproduire, mais il n'en est pas moins certain que presque tout ce qui a été trouvé de bon, de vrai, d'utile, a été cherché, voulu, directement cherché et voulu, par des pléiades successives d'hommes qui ont aimé l'art pour l'art, a science pour la science, le bien pour le bien. Supposez qu'il n'y eût eu que des égoïstes depuis Caton l'Ancien; l'esclavage existerait encore dans toute l'Europe, aussi rigoureux que de son temps. La lutte et le concours des égoïsmes n'ont jamais servi qu'à répandre pour ainsi dire l'édition des œuvres produites par l'accumulation des dévouements, ou, si l'on aime mieux, des monomanies et des folies fécondes, des idées fixes qui ruinent l'inventeur et enrichiront les copistes.

En affirmant donc l'efficacité et la nécessité d'un déploiement de bienfaisance, pour repousser le fléau des récidives criminelles, je ne crois rien alléguer d'invraisemblable *à priori;* et l'expérience semble me donner raison. Cet appareil de sauvetage qu'on appelle le patronage n'est sérieusement organisé chez nous qu'en faveur des jeunes libérés. Quels effets a-t-il produits? Le rapport de 1879 nous l'apprend. En ce qui concerne ces mineurs, « la récidive après libération, qui dépassait naguère 20 0/0, est descendue aujourd'hui à 14 0/0 pour les garçons et à 7 0/0 pour les filles. » Pourquoi un tel procédé, reconnu si efficace, ne serait-il pas sur la plus grande échelle appliqué aux majeurs? « Un fait acquis, indiscutable, dit le rapport de 1878, c'est que les rechutes se produisent surtout *dans les premiers mois qui suivent la sortie de prison :* d'où cette conclusion que *la difficulté du reclassement des libérés est la seule cause de l'accroissement de la récidive.* » Voilà le vrai mot; mais, en présence d'une difficulté maintenant circonscrite à ce point, d'un problème réduit à ces termes, le devoir imposé au cœur n'est pas douteux. Si tout dépend de l'accueil que le libéré va rencontrer à sa sortie de prison, il faut l'attendre là, veiller sur lui, le protéger, le piloter durant cette passe difficile. Avec beaucoup de bonne volonté généreuse,

on peut faire assurément que le métier de malfaiteur cesse d'être obligatoire à jamais pour ceux qui l'ont exercé une fois. Cette bonne volonté ne saurait manquer. Dans le cas contraire, tant pis. Un peuple où la force du sacrifice personnel s'épuise vit sur son capital, et sa décadence est proche. On reste généreux jusqu'au jour où l'on cesse d'être inventif et fécond, où l'on devient imitatif et routinier. L'égoïsme est une acquisition sénile.

Si l'on dit que cela ne suffit pas, j'avouerai que, cela fait, il manquera quelque chose encore. Mais quoi? Une chose malheureusement plus difficile que la nomination d'une commission pour la réforme du code pénal: à savoir, si je me trompe, la fermeté et la stabilité gouvernementales, et l'apaisement spontané ou l'endiguement du courant révolutionnaire.

La civilisation et la révolution sociale font deux, et j'estime que M. Poletti les confond quand il juge le progrès de la première lié au progrès de la criminalité: autant vaudrait dire au progrès du paupérisme, erreur analogue et cent fois réputée. Se persuaderque la civilisation peut favoriser en rien la criminalité, c'est oublier que la guerre et le pillage, l'assassinat et le vol, ont été à l'origine ce qu'il y a eu de plus naturel à l'homme, et que la gloire de la civilisation est précisément d'avoir refoulé ces instincts. Si la civilisation n'était que la propagation imitative des moyens (mécaniques, chimiques ou autres) les plus propres à servir les buts quelconques de la volonté, héroïques ou criminels, pacifiques ou belliqueux, on serait autorisé à dire simplement que son action est nulle sur la moralité. Mais n'est-elle pas aussi la propagation imitative des buts (religieux, juridiques, esthétiques), les plus féconds, les plus vastes, les plus cohérents, c'est-à-dire les plus éloignés de la stérilité, de la pauvreté, de la mutuelle contradiction des buts qualifiés mauvais? Elle ne saurait donc être que moralisatrice, aussi bien que pacifiante.

Mais la révolution, en ce qu'elle a d'étranger à la civilisation, c'est la guerre de classe à classe. Et, quoiqu'il puisse y avoir un art militaire bon à exercer parfois, pareillement une politique révolutionnaire utile un temps, la guerre, intestine ou extérieure, n'est pas moins la grande ennemie de la civilisation. Elle la sert sans doute quand, par l'emploi, par le rayonnement imitatif, qualifié campagne ou émeute, de procédés et d'habiletés militaires, de mesures et de violences révolutionnaires, elle ouvre aux inventions et aux utilités tout autrement durables qui constituent la civilisation un nouveau champ d'imitation plus libre et plus ample, représenté par une classe ou un peuple mieux doués. Mais ce résultat n'est pas toujours atteint; et même, quand il l'est, c'est au prix d'un mal long à guérir, je veux

dire le besoin spécial que les conquêtes révolutionnaires ou militaires satisfont et en même temps surexcitent, la passion de bouleverser et celle de batailler, l'une et l'autre aspirant à détruire leur propre ouvrage.

Rien de plus démoralisant que la guerre et que la révolution, car elles passionnent et elles alarment. A l'inverse, la civilisation apaise et rassure. Elle est un gain incessant de foi et une perte incessante de désir, à peu près (et le rapprochement n'est peut-être pas, au fond, artificiel) comme l'évolution, d'après Spencer, est un gain de matière et une perte de mouvement, et la dissolution l'inverse. Il peut paraître contradictoire qu'elle apaise notre désir dans son ensemble, en même temps qu'elle multiplie nos besoins. Tous les besoins factices qu'elle a engendrés en nous sont bien loin cependant d'être la menue monnaie de la soif et de la faim dont souffraient nos sauvages ancêtres. Et de même, en substituant aux problèmes profondément inquiétants de l'ignorance et de l'insécurité primitive les problèmes, bien plus nombreux, mais bien moins pressants, soulevés par les progrès du savoir à chaque point de ses frontières agrandies, mais reculées, elle allège en somme le poids total du doute et de l'inquiétude.

A ce signe, on reconnaît ses œuvres propres, comme les œuvres propres de la révolution au signe contraire. Leurs points de départ ne sont pas moins différents que leurs effets. La civilisation est un rayonnement imitatif complexe et très antique, qui a pour foyers principaux des découvertes de faits et de lois naturelles, des inventions utiles à tous; la révolution sociale de notre âge est un rayonnement imitatif plus simple et plus récent, qui a pour foyers des inventions ou découvertes de droits, d'idées subjectives, utiles (ou paraissant telles) à certaines classes ou à certains partis, ou plutôt appropriées à certains tempéraments. Le rayonnement imitatif de la première, c'est le travail, c'est l'émigration extérieure, la colonisation; celui de la seconde, c'est l'agitation politique, c'est la grève et l'émeute, c'est le *déclassement* général sous toutes ses formes : émigration intérieure trop rapide (en tant qu'elle n'est pas toujours accompagnée d'un progrès dans le travail) des campagnes vers les villes, fortunes ou ruines subites, passage brusque du néant à la toute-puissance politique, ou *vice versâ*, etc. Or où se recrutent, notoirement, les criminels ou les délinquants d'habitude? Parmi les déclassés. Sur tant de récidivistes urbains, comptez tous ceux qui le font émigré des champs, non pour travir, mais pour ne rien faire. Sur tant de banqueroutiers frauduleux, de faussaires, d'escrocs, comptez tous ceux qui ont voulu s'enrichir en un jour, non par le

travail, mais par la spéculation, le jeu, la politicomanie, autant de formes diverses de la même maladie révolutionnaire, du même besoin de changement à tout prix sans autre raison que lui-même?

C'est parce que cette épidémie est non seulement française, mais européenne, que l'on voit le flot de la criminalité s'élever dans presque toute l'Europe comme en France. Mais, en France, au besoin de changer de lieu, de classe, d'état social, s'ajoute le besoin de changer de gouvernement, qui de toutes les instabilités, de toutes les causes d'insécurité, est la pire, parce qu'elle accroît toutes les autres. A cet égard, considérons attentivement les courbes graphiques.

Bien que la courbe des crimes soit dans l'ensemble une pente, et celle des délits une côte, ces deux lignes se ressemblent très fort par leurs plissements quasi-parallèles. Leurs faîtes, leurs précipices, leurs plateaux se présentent aux mêmes dates. Cette coïncidence montre que ces élévatious et ces abaissements pour chacune d'elles n'ont eu rien de fortuit, que ces perturbations ont leur raison dans les variations d'un même état social. Négligeons cependant les dépressions purement factives qui correspondent aux temps de troubles ou de calamités, à 1848 et 1870-71, et qui dénotent, comme on sait, non une diminution de criminalité, mais l'arrêt de la répression, par suite de l'invasion, de la mobilisation des gendarmes et de tous les adultes, de la crise sociale, etc. Ecartons aussi les soulèvements dus à la disette, en 1847, en 1854 et 1855. Cette élimination faite, un phénomène qui paraît de prime abord un argument en faveur du despotisme va nous frapper. Tout le long du gouvernement de Juillet, la ligne des crimes s'abaisse peu, celle des délits monte très vite; en somme, la criminalité grandit régulièrement, et, à travers la courte république de 1848, cette ascension se poursuit jusqu'en 1855, jusqu'au moment où, baptisé de sang par la guerre de Crimée, le second Empire s'établit; mais, de 1855 à 1866, la ligne des crimes devient plongeante, et celle des délits elle-même ne cesse de s'incliner, ce qui atteste, au cours de ces onze années, un véritable reflux de la criminalité. Il fait bon voir comme les statistiques officielles de cette époque s'enorgueillissaient d'un tel résultat à la veille du jour où il allait être interverti. Déjà, en effet, à l'extérieur et à l'intérieur, l'Empire était ébranlé, et dès 1866 la courbe correctionnelle se redresse pour ne plus fléchir, si ce n'est en apparence.

Ainsi, le libéralisme de Louis-Philippe ne vaudrait pas, à ce point de vue, le césarisme de Napoléon III? Les chiffres ne disent point cela; car, en Belgique et j'ajouterai dans les Pays-Bas, un régime libéral a produit à la longue, après s'être établi lui aussi et assis dans les mœurs nationales, un effet tout pareil à celui de l'Empire autori-

taire. Si le gouvernement de Juillet a été moins heureux, n'est-ce pas peut-être parce que nous n'avons jamais connu, même alors, le libéralisme qu'à l'état aigu et nullement à l'état chronique comme chez nos voisins? Puisqu'un pouvoir libéral, mais toujours mal assis, a laissé croître chez nous la criminalité, et qu'un pouvoir autoritaire, dès qu'il a commencé à chanceler, l'a laissée se relever, dans une très faible mesure, il est vrai; puisqu'un pouvoir libéral affermi a fait décroître la criminalité chez nos voisins, de même que chez nous un pouvoir autoritaire jugé stable, n'est-ce pas la preuve manifeste que la nature du pouvoir est secondaire ici quoique non indifférente, et qu'avant tout ce qui importe, c'est sa stabilité? On m'objecterait à tort l'exemple de l'Angleterre, où, malgré la fixité du gouvernement, la criminalité s'élève. Ce serait oublier la nature aristocratique de cette nation, l'extrême misère qui y coudoie l'extrême opulence, la fécondité exubérante des familles, et autres caractères qui, la distinguant de nous si profondément, peuvent neutraliser en elle le bon effet d'un régime politique stable sur la criminalité.

Maintenant, si nous comparons les courbes dont il vient d'être question avec celles des récidives (c'est-à-dire avec celle qui indique non le nombre absolu, mais la proportion des récidives pour un même nombre de crimes ou de délits, année par année) nous allons voir naître de ce rapprochement un curieux contraste. Tandis que la belle halte descendante, l'oasis de la criminalité, est comprise entre 1855 et 1866, c'est de 1835 à 1848 ou 1850 que la courbe des récidives présente une sorte de long plateau (l'accident de 1847 étant omis); mais elle se relève ensuite pour ne plus s'arrêter. Par suite, au point de vue des récidives, la statistique comparée est favorable au gouvernement de Juillet presque autant qu'elle lui est contraire au point de vue de la criminalité en général, et c'est l'inverse pour le second Empire. Comment expliquer ce fait étrange?

Le maintien d'une égale proportion des récidives de 1848 à 1850, pendant que le nombre des crimes et des délits allait progressant, montre que cette progression était due à une cause générale qui agissait sur l'ensemble des citoyens et ne se compliquait d'aucune cause spéciale propre aux malfaiteurs de profession. Cette cause générale, ne serait-ce point par hasard le travail sourd de transformation sociale de fermentation révolutionnaire, qui après 1830 n'a cessé de nous remuer? Remarquons, entre autres indices, que, de 1789 à 1831, malgré tant de bouleversements, le rapport numérique de la population urbaine à la population rurale est resté le même (Voy. M. Block, *Statistique de la France*, t. I, p. 58): mais, à partir de 1831, la proportion se modifie au profit des villes, ce qui signifie que la terre se subor-

donne au capital, l'imitation-coutume à l'imitation-mode, la petite à la grande industrie, transformation civilisatrice qui vient momentanément en aide à la révolution. Quelle qu'elle soit d'ailleurs, a cause générale dont il s'agit a été repoussée sous l'empire de 1855 à 1866, par une cause générale opposée. Mais en même temps une cause spéciale qui, depuis 1848 ou 1850, stimulait les criminels d'habitude, n'a cessé d'agir avec une force toujours plus grande et croissant plus vite que la criminalité ne diminuait. Quelle peut être cette cause, si ce n'est le socialisme d'Etat inauguré par les ateliers nationaux, puis par les grands travaux publics, par les confus rassemblement d'ouvriers dans les centres populeux, dus à l'initiative d'un gouvernement inconséquent, contre-révolutionnaire à la fois par en haut et fauteur de révolution par en bas. La carte des récidives, qui se noircit du sud au nord, suivant le degré de densité de la population, confirme à ce point de vue la courbe des récidives, qui s'élève depuis l'époque où les agglomérations industrielles se sont multipliées.

Je ne donne au surplus mon interprétation que pour ce qu'elle est, une vue de l'esprit plus ou moins plausible; mais le contraste signalé est certain et certainement significatif. En résumé, sur ce point, un gouvernement fort et surtout assis, voilà ce qu'il nous faut, bien plus que des peines fortes, pour « faire peur aux voleurs ». En France notamment, le gendarme par excellence, c'est le gouvernement. On dirait que tous les malfaiteurs ont l'œil sur lui comme les écoliers sur le surveillant, épiant son décrédit, ses distractions ou ses sommolences. Sans le prestige de ce gendarme, la gendarmerie ne peut rien. Aussi n'est-ce pas elle qu'il faut accuser.

V.

Ni elle, ni la police, ni la magistrature. Cette étude serait incomplète si elle ne montrait à quel point ces trois grands corps sont innocents du mal mis au jour par la statistique criminelle. En ce qui concerne les deux premiers, la statistique atteste leur zèle croissant. En 1841-45, le nombre des procès-verbaux de gendarmerie était de 56,000 annuellement; en 1876-80, de 189,000. Voici une autre indication non moins significative, je crois. Quoique les malfaiteurs se groupent et se fréquentent de plus en plus, ils osent de moins en moins procéder par bandes, et, à l'inverse des armées en campagne, ils se rassemblent pour vivre, ils se dispersent pour agir. En effet, le mombre des crimes et des délits, toujours inférieur à celui de leurs

auteurs, s'en rapproche pourtant chaque année davantage, d'où le rapport conclut que l'*esprit d'association* diminue chez les criminels et les délinquants. Ce serait étrange et en contradiction avec les progrès constatés de leur sociabilité spéciale. Ils ne demanderaient pas mieux que de pouvoir s'associer encore pour arrêter et piller les trains en marche comme les brigands espagnols; mais le sentiment de leur impuissance les retient ou la certitude du châtiment.

Faudrait-il par hasard maintenant adresser des reproches à la magistrature ou au jury? Quant à la magistrature, son chef la couvre de fleurs, à tel point qu'on pourrait la prendre pour une victime bien près de l'autel [1]. Et, de fait, si les chiffres seuls osent encore parler pour elle, au moins sont-ils éloquents. Le bilan judiciaire du dernier demi-siècle n'est que le tableau de ses incessants progrès, aussi bien que de ceux de la criminalité, à peu près comme on voit se perfectionner la médecine en temps d'épidémie. Pendant que le nombre des plaintes, dénonciations et procès-verbaux adressés au parquet a plus que triplé en cinquante ans, et que par suite le travail des magistrats a augmenté d'autant, la célérité des poursuites, de l'instruction et des décisions judiciaires a cependant presque doublé. La proportion, sur 100 affaires correctionnelles de celles, qui ont été jugées dans le premier mois à partir du délit a passé graduellement de 32 à 78; et, si la loi de 1863 sur les flagrants délits a contribué à ce résultat, qui « peut se passer de commentaires », elle n'a pu influer en rien sur des résultats analogues relatifs aux affaires réglées par ordonnances des juges d'instructions, arrêts des chambres de mises en acccusation, arrêts de cours d'appel jugeant en appel de tribunaux correctionnels. Aussi la prison préventive, dure nécessité, va-t-elle s'abrégeant. 59 fois sur 100, il y a 50 ans, elle durait moins d'un mois, maintenant 80 fois sur 100, « et l'on doit présumer, dit le rapport, que la limite du possible a été atteinte. » Ce labeur des magistrats aurait-il par hasard perdu en valeur ce qu'il a acquis en vitesse? Nullement [2]. De moins en moins, les affaires portées devant les tribunaux

1. Exception cependant pour les justices de paix. « L'institution du préliminaire de conciliation, dit le rapport, est loin d'avoir produit les heureux effets qu'en attendait le législateur. » Le nombre proportionnel des conciliations va toujours en décroissant. En revanche, la nécessité de l'avertissement préalable a été salutaire.

2. « De 1831 à 1835, les deux cinquièmes des affaires (dénoncées au parquet) étaient communiquées à l'instruction, et il n'en était classé comme ne pouvant donner lieu à aucune poursuite que trois dixièmes; la première proportion est descendue de 41 0/0 à 13 0/0, et la seconde est montée de 31 0/0 à 49 0/0. Ces résultats sont très favorables, l'un en ce qu'il montre le soin que met le ministère public à n'envoyer à l'instruction que les affaires réellement graves ou obscures, l'autre en ce qu'il atteste une grande circonspection dans l'exercice de l'action publique. »

et même devant le jury par le ministère public aboutissent à des acquittements. La proportion des acquittements par les tribunaux était de 139 sur 1000; elle est tombée à 58. Devant le jury, elle était de 37 p. 100 en 1831; elle n'est plus que de 17. Il est vrai, m'objectera-t-on peut-être, que les affaires correctionnelles poursuivies à la requête des particuliers (dites en parties civiles) réussissent, elles aussi, plus souvent qu'autrefois, c'est-à-dire se terminent plus souvent par des condamnations, amélioration analogue à la précédente, d'où il semble suivre que, si l'on félicite de l'une la magistrature, on devrait faire honneur de l'autre à la sagesse grandissante du public, malgré le ridicule de la chose. Mais, à vrai dire, n'est-ce pas la magistrature encore qu'il faut louer d'avoir su, par la fermeté de sa jurisprudence et l'expérience qu'on en a acquise, exercer une action préventive sur les poursuites passionnées émanées à la légère de l'initiative privée et devenues heureusement de moins en moins nombreuses? Telle est la cause de l'harmonie graduelle qui se fortifie entre le public et ses juges; car ils vont s'harmonisant sans cesse : « les décisions des juges du premier degré ont été acceptées par le ministère public *et les parties civiles* dans une mesure de plus en plus large; le nombre des appels interjetés a constamment décru. » Non seulement donc les divers rouages de la machine judiciaire s'ajustent de mieux en mieux les uns aux autres, jury et cour d'assises, parquet et cabinet d'instruction, cabinet d'instruction et chambre des mises en accusation [1], etc. Mais encore ils s'adaptent de plus en plus aux besoins des justiciables et les justiciables pareillement à leurs traditions mieux connues. Et, entre parenthèses, cette double accommodation graduelle, ce double équilibre mobile qui s'établit à la longue par le fonctionnement régulier des vieilles machines sociales est une des plus fortes raisons de ne pas les remplacer inconsidérément par des institutions toutes neuves, qui auront à traverser pour leur compte cette longue période inévitable d'équilibration.

Je dois ajouter que la statistique de la justice civile dépose ici avec la même force dans le même sens. Depuis 1841, le nombre des affaires civiles qui sont expédiées dans les trois mois à partir de leur inscription au rôle s'est élevé de 35 à 57 p. 100. « Les règles de la procédure civile, qui donnaient lieu, il y a quarante ans, à 20 arrêts sur 100, n'en provoquent plus aujourd'hui que 10 sur 100. » La proportion des *avant faire droit*, c'est-à-dire des frais inutiles ou moins utiles, va en diminuant. Ce qui est plus remarquable encore, tandis que la criminalité se déploie d'année en année, la *processivité* se maintient à très

1. La proportion des ordonnances de non-lieu décroît sans cesse; celle des arrêts de non-lieu est tombée de 12 à 4 0/0.

peu près stationnaire. Si l'on excepte les demandes en séparation de corps, qui font classe à part, on voit avec surprise que le nombre annuel des procès par 10 000 habitants n'a jamais été au-dessous de 31 ni au-dessus de 38, et que ces deux limites extrêmes ont été rarement atteintes ou même approchées. Comment expliquer ce stationnement numérique? J'avais d'abord songé qu'il pouvait tenir simplement à ce que l'augmentation des conflits probables d'intérêts, due à l'accroissement de l'aisance publique, c'est-à-dire des intérêts, depuis quarante ou cinquante ans, aurait été exactement compensée par la diminution des tendances processives, réputée due au progrès de l'instruction [1]. Mais, outre l'invraisemblance d'une compensation si exacte, ce n'est pas seulement la richesse qui a triplé ou quadruplé pendant cette période demi-séculaire ; c'est encore le morcellement de la propriété qui s'est rapidement continué, multipliant, avec le nombre des propriétaires, les occasions et les chances des procès de propriété, de servitude et d'usufruit; c'est aussi la facilité des communications qui s'est merveilleusement accrue, rapprochant sans cesse le justiciable du juge, ce qui équivant à une augmentation du nombre des tribunaux, c'est-à-dire à un encouragement à plaider. Autre encouragement : la possibilité de plaider pour rien, l'assistance judiciaire au profit des indigents, et, au profit de tous, la justice de moins en moins coûteuse, puisque la taxe judiciaire est restée la même depuis 1811 (je ne dis pas les honoraires des avocats, ni les droits d'enregistrement), quoique l'argent ait perdu les trois quarts de sa valeur ; enfin, l'extension de la vie humaine, fertile en complications et froissements d'intérêts, en achats, ventes, loyers, hypothèques, contrats de tous genres chaque jour plus nombreux. Et tant de causes d'excitation à la chicane sont restées sans effet! Qu'est-ce donc qui s'est dressé pour lutter contre elles? Avant tout, le corps judiciaire, par les perfectionnements incessants qu'apporte à la stabilité de nos excellentes lois civiles la fixation de sa juriprudence éclairée qui resserre dans les plus étroites limites le nombre des points de droit controversables. On voit ce que peut une bonne vieille institution à force de s'exercer sur une bonne vieille loi. Quand la loi n'est pas suffisante à elle seule et quand, en outre, elle n'est pas très bonne, quoique vieille (c'est un peu le cas de notre code pénal), ce travail se fait en pure perte, comme

1. En effet, en regardant les cartes, on verra que les départements montagneux les plus ignorants et les plus pauvres, sont, avec les départements les plus riches, ceux où la moyenne de trente-trois ou trente-cinq procès par 10 000 habitants est le plus dépassée, jusqu'à atteindre 67. L'extrême misère et l'extrême ignorance, qui rendent chicaneur, se rencontrent ici avec l'extrême richesse agricole ou industrielle, qui rend cupide et multiplie les contacts et les heurts entre hommes.

le démontre la progression de la criminalité. Mais en matière civile, où une bonne loi suffit et où notre loi est bonne, la peine de la magistrature, ajoutons des avocats et des jurisconsultes, n'a pas été perdue. On dirait qu'ici encore « la limite du possible a été atteinte ». La constance frappante du chiffre annuel des procès semble l'indiquer. Cette uniformité me paraît être, en effet, le trait distinctif par lequel se traduit statistiquement l'action, dans les faits sociaux, d'une cause organique et vitale, par exemple l'influence de l'âge, du sexe, de la race [1], ou l'action d'une cause physique, telle que le climat et les saisons, ou enfin l'action d'une cause sociale si ancienne, si enracinée, notamment l'influence du mariage ou de certains sentiments religieux, qu'elle a en quelque sorte passé dans le sang et depuis longtemps atteint les limites de son champ propre de rayonnement imitatif [2]. Partant de là, on pourrait être porté à voir, dans le caractère stationnaire du chiffre annuel des litiges civiles, l'indice que toutes les tendances processives d'origine sociale plus ou moins récente et de nature compressible ont été comprimées, et que ce mal a été tranché jusqu'à sa racine vitale ou quasi-vitale, mais jusqu'à elle exclusivement, puisque rien au monde ne saurait empêcher de plaider un plaideur par tempérament ou par tradition. Notons dans le même sens qus le nombre des affaires correctionnelles poursuivies à la requête des parties civiles est resté rigoureusement idendique pendant les quarante-cinq années considérées. En rapprochant cette uniformité remarquable de la précédente, on sera certainement porté à les expliquer de la même manière.

Non seulement le nombre des affaires commerciales, malgré le développement du commerce, ne croît point, mais il diminue. De prime abord, ce phénomène peut paraître éclipser le précédent; mais en réalité il a moins lieu d'émerveiller [3]. Ici, en effet, inter-

1. On aurait pu tout aussi bien étudier l'influence du tempérament nerveux ou bilieux, ou du teint blond ou brun. La proportion des voleurs blonds, ou des assassins bilieux par exemple, doit certainement se maintenir la même indéfiniment.

2. Ce principe, sur lequel je, me fonde et que je regarde comme sans exception *réelle*, peut servir à distinguer si une nature d'actes a des causes vitales ou sociales. Par exemple, si les attentats à la pudeur *contre des enfants* tenaient seulement à une monomanie sénile, leur nombre resterait stationnaire; mais il a grandi de 136 à 809. Donc ici agissent surtout des influences d'ordre social : surexcitation des appétits dépravés par la lecture (qui est un exemple indirect), par l'exemple direct, par la contagion de certaines morales immorales, etc. Observation analogue pour le suicide.

3. Rappelons qu'une partie, faible, il est vrai, des tribunaux civils, jugent commercialement, et que les appels des jugements prononcés par les tribunaux de commerce, consulaires ou autres, sont portés devant les cours. La jurisprudence des cours s'impose à la longue par *adaptation* forcée aux juges commerciaux du premier degré et les fait bénéficier de ses avantages propres.

vient une cause restrictive des instincts de chicane, qui n'agit point dans la vie civile et qui seconde efficacement dans la classe des commerçants la compression salutaire des tribunaux. Les commerçants vivent d'une vie à eux, se connaissent, se fréquentent, s'empruntent réciproquement les recettes et les pratiques jugées les meilleures et mises à la mode, notamment la pratique de transiger et d'éviter le plus possible les démêlés judiciaires. Chez eux, par suite, outre cet entrecroisement de rayonnements imitatifs innombrables et diffus qui constitue la vie ordinaire, circule une action imitative directe d'un genre spécial qui a ses voies spéciales de transmission, plus rapides et plus aisées. Celle-ci est à l'autre ce que l'électricité dynamique est à la chaleur. Si, par exemple, il faut un siècle pour faire sentir aux plaideurs civils la folie de plaider, il suffira de quelques années pour pénétrer de cette vérité les plaideurs commerçants [1].

Ceci nous amène incidemment à donner la raison pour laquelle le jury, corps électif sans cesse renouvelé, composé de gens qui ne se connaissent pas, ou plutôt entité purement nominale qui comprend autant de jurys distincts étrangers les uns aux autres qu'il y a d'affaires criminelles, se montre à l'épreuve incapables de progrès, tandis que la magistrature vient de révéler sa perfectibilité continue. C'est que la magistrature est bien plus encore que nulle catégorie de commerçants ou d'industriels un corps véritable, formé de membres solidaires, où la circulation imitative des initiatives jugées heureuses est prompte et constante, où le trésor des habitudes nées de la sorte et enracinées par esprit de corps sous le nom de jurisprudence, s'enrichit sans cesse et se transmet fidèlement aux successeurs. Si la contagion de l'exemple, en effet, est un danger, elle est en même temps le seul espoir des sociétés [2] et, là où manque la *facilité*

1. Le rapport signale le fait que « les jugements rendus par les tribunaux spéciaux de commerce sont plus souvent confirmés que ceux qui émanent des tribunaux civils jugeant commercialement; » mais il a oublié de rappeler que les jugements émanés des tribunaux civils jugeant commercialement sont moins souvent frappés d'appel.

2. Au point de vue des inconvénients, notons la *mode*, qui s'est introduite et rapidement propagée dans les tribunaux, d'envoyer les jeunes prévenus dans des maisons de correction. On usait peu d'abord de cette faculté ; vers 1826, le nombre de ces envois était de 98 par an ; il a fini par atteindre le chiffre annuel de 2 542. Le trésor a dû s'en effrayer. — Autre exemple. D'un ressort à l'autre, la proportion des arrêts confirmatifs en matière civile est très différente. En résulte-t-il, comme le veut le rapport, « que le degré de certitude des jugements n'est pas le même partout, ou que l'esprit processif des habitants de certaines régions les conduit souvent à former des appels téméraires ? » La première cause est assez invraisemblable. Quant à la seconde, il est facile de voir, en regardant les tableaux et les cartes, si les populations des ressorts les *plus confirmatifs* sont en même temps les *plus processives*. Or

des assimilations, là il faut renoncer à tout progrès. Avec une magistrature élective, rien d'analogue à l'excellente mode, devenue habitude traditionnelle, de la correctionnalisation, n'aurait pu se propager. Et ce progrès est bien dû à l'imitation spontanée agissant de magistrat à magistrat, et non aux circulaires, car, dans le rapport sur la statistique de 1859, je lis au contraire que le garde-des-sceaux ne cesse de recommander à la magistrature d'*user de ce procédé avec une grande réserve*. Les remaniements continuels de la législation relativement à l'organisation et aux opérations du Jury ont pu le rendre meilleur; la magistrature, en s'accommodant d'avance et de mieux en mieux à ses exigences, a pu faire que la proportion des verdicts négatifs ait diminué de moitié (car c'est elle seule, encore une fois, qu'il convient de féliciter d'un tel résultat, comme le fait le garde des sceaux); mais, par lui-même, il n'a en rien progressé! Prenez-le tel qu'il est avec ses qualités incontestables et ses défauts incorrigibles, avec ses idées qui varient seulement suivant les caprices de l'opinion régnante, de cette opinion dont le mépris est le respect même de l'expérience et de la raison; mais n'attendez de lui aucune réforme de ses manies, de ses préjugés, de ses imprévoyances. Pourquoi est-il plus sévère pour les vols (9, 12 et 24 acquittements pour 100 accusations) que pour les faux et les banqueroutes franduleuses, ces vols sur une grande échelle (37 et 47 acquittements pour 100)? Pourquoi, en Corse, quand l'épidémie des assassinats par vengeance redouble d'intensité, ne sent-il pas la nécessité d'y remédier par une sévérité plus grande? Cela est ainsi, et cela persistera; et si quelque bon jury çà et là se montre prévoyant, ferme et logique, son exemple, non suivi, sera peine perdue.

Il résulte de tout ceci que, si l'on veut avoir une magistrature élective, sans cohésion ni esprit de corps, et en cela pareille au jury, on ne doit lui demander aucun progrès spontané. Elle aura dès le début ses avantages propres, bien que son premier effet soit probablement une augmentation énorme des procès de tout genre dès le lendemain de son installation. Mais le moindre de ses mérites à coup sûr sera la perfectibilité.

La comparaison des trois statistiques que nous venons de parcourir, à savoir la statistique criminelle, la statistique civile et la statistique commerciale, pourrait se résumer ainsi : la première est une montée, la seconde un mouvement horizontal, la troisième une

on constate souvent le contraire; dans le ressort de Douai, notamment, l'un des moins processifs de France, on est aussi confirmatif ou à peu près que dans ceux de Chambéry et de Grenoble, des plus féconds en procès. La chose n'est explicable, à mon avis, qu'en tenant compte des habitudes traditionnelles propres à chaque cour.

descente. Par la première s'exprime le pouvoir de l'imitation dans son action dangereuse; par la troisième, le même pouvoir dans son action salutaire ; par la seconde, l'effet de son inaction. En effet, un malfaiteur, en commettant un délit, copie en partie d'autres malfaiteurs (et en partie aussi se détermine par les impulsions de son éducation, de sa classe ou de sa nationalité, imitation d'autre sorte, plus profonde encore et plus puissante) ; de même, un commerçant, en se décidant à ne pas plaider, suit l'exemple de ses pairs ; mais, en se décidant à plaider, au contraire, le plaideur civil n'écoute en général que sa nature (ou encore une fois les impulsions, imitatives en un autre sens, de son éducation de famille et de milieu social), sans songer beaucoup aux autres plaideurs. Voilà, entre autres explications, l'interprétation qu'on peut donner aux chiffres officiels.

VI

Mais bornons-nous à la statistique criminelle, et concluons encore une fois que le mal croissant, indice d'ailleurs d'une amélioration cachée, exposé par elle à nos regards, n'est imputable ni à la police, ni à la justice, ni à la civilisation, ni même à la loi pénale, mais peut-être bien au refoulement des instincts charitables et au soulèvement des passions révolutionnaires. Cependant méconnaîtrons-nous l'action favorable ou non sur la criminalité, de causes telles que l'instruction, le travail, la richesse et le déclin des croyances religieuses? Indiquons brièvement notre réponse à ces questions.

Relativement à la dernière, il n'est pas douteux que la peur de l'enfer, pour l'appeler par son nom, a eu beau s'affaiblir et aura beau même s'évanouir tout à fait, au moins chez les adultes, ainsi que le désir du ciel et l'amour de Dieu, les règles et les habitudes morales de nos pères et aussi de notre enfance, que ces sentiments ont contribué à former, n'en subsistent et n'en subsisteront pas moins, mais chaque jour plus ébranlées, plus incapables de résister à l'assaut des convoitises. Il ne faut pas se le dissimuler, le diable a contribué presque autant que le bourreau à *former le cœur* des Européens passés et présents, même de ceux que la peine de mort et les superstitions révoltent le plus. Chrétienne ou non, la France restera longtemps encore christianisée, de même que, bonapartiste ou non, depuis l'âge organique du Consultat, elle est bon gré mal gré bonapartisée, et même jusqu'à la moelle des os. Cependant cette survivance de la morale religieuse aux dogmes, comme

celle des institutions à leurs principes, n'a qu'un temps; et où les générations nouvelles iront-elles puiser leur moralité à mesure que la source ancienne tarira? En d'autres termes pour lutter contre les penchants destructeurs,quels sentiments féconds, différents des précédents, fortifiera-t-on en elles? Car ce sont des sentiments, et encore mieux des principes, c'est-à-dire des résidus de convictions stables, inconscientes, définitives, et non des idées, c'est-à-dire des convictions en train de se faire, en train de descendre de l'esprit au cœur, et du cœur au caractère, qu'il s'agit de susciter ici.

Qu'on ne s'étonne donc pas de ne découvrir dans la statistique criminelle la trace d'aucune influence bienfaisante exercée par le progrès de l'instruction primaire sur la criminalité. On voit bien clairement l'action de l'instruction sur la folie et le suicide, qui augmentent parallèlement avec ses progrès; on n'aperçoit nullement son action soi-disant restrictive sur la criminalité. Le rapport officiel en fait foi et le déplore. Un tableau montre que les départements où la population des illettrés est la plus forte sont bien loin d'être toujours ceux où les accusés sont les plus nombreux, eu égard au chiffre de leur population. D'autre part, les campagnes, qui sont moins instruites, donnent 8 accusés par an sur 100 000 habitants, et les villes 16. C'est juste le double. S'ensuit-il néanmoins que le degré d'instruction d'un peuple soit chose différente au point de vue criminel? Non. D'abord il influe évidemment sur la qualité, sinon sur la quantité des méfaits. Et il en est de même du degré de la richesse. Un peu plus de lumières, un peu plus d'aisance développe certains appétits, en comprime d'autres, bouleverse enfin la hiérarchie intérieure de nos désirs, sources de nos crimes et de nos délits. Dans les départements pauvres, les crimes contre les personnes égalent en nombre les crimes contre les propriétés. Dans les départements riches, la proportion de ces derniers l'emporte beaucoup. Si la statistique comparée des vols détailllait cet article d'après la nature des objets volés, — mention *sociologiquement* bien plus utile que les indications relatives à l'âge des voleurs, — on verrait sans doute que depuis quarante ou cinquante, depuis que la France s'enrichit, le nombre proportionnel des vols de récoltes a diminué, tandis que celui des vols de bijoux, des vols d'argent ou autres a augmenté et augmente encore. De même, la proportion des délits contre les mœurs, des rébellions, des escroqueries, etc., s'est fort accrue, effet probable de l'émancipation et de l'affinement des esprits.

Mais, tant qu'il s'agit de l'instruction simplement primaire, il faut reconnaître que la quantité des crimes et des délits pris en bloc n'est pas le moins du monde atteinte par sa diffusion. Au contraire, l'action

bonifiante de l'instruction secondaire et surtout supérieure n'est pas douteuse. La preuve en est dans la très faible contribution des professions libérales, des classes lettrées, au contingent criminel de la nation : résultat, remarquons-le, qui n'est pas dû à la richesse relative de ces classes, car la moins riche, celle des agriculteurs, partage avec elle ce privilège pour quelque autre cause à rechercher (probablement parce qu'elle est la plus laborieuse), et la classe des commerçant, la plus riche peut-être de toutes, présente le phénomène inverse. Ce n'est pas non plus la foi religieuse qui agit plus fort sur les classes plus instruites. Elle agit sur elles beaucoup moins. Ce n'est pas enfin qu'elles aient une énergie plus grande au travail; à cet égard, la classe des commerçants et des industriels l'emporte sur elles, autant que la classe agricole sur celle-ci. C'est donc, je crois, à leur instruction poussée à un certain degré ou plutôt à leur éducation d'une certaine nature qu'il faut attribuer leur moralité relative.

Il est remarquable que l'influence moralisatrice du savoir commence au moment où il cesse d'être un outil seulement et devient un objet d'art. Si l'instruction donc venait à n'être que professionnelle, si elle cessait d'être esthétique, sinon classique, elle perdrait sans nul doute sa vertu d'ennoblissement. Pourquoi? Parce que le bien ne saurait être conçu que comme l'*utile social* ou le *beau intérieur*, et que, de ces deux seuls fondements de la morale (tout commandement divin étant écarté), le premier, le fondement utilitaire, implique nécessairement le second; car, dans les conflits si fréquents de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, sur quoi s'appuiera l'individu pour sacrifier celui-ci à celui-là, pour aimer celui-là plus que celui-ci? Uniquement sur l'amour du beau, dès longtemps cultivé en lui par une éducation appropriée, et sur la persuasion qu'il s'embellit intérieurement par ce sacrifice, loué ou non, connu de tous ou seulement de lui-même. Ce motif suffirait pour recommander à l'avenir les études littéraires, l'art et aussi bien les spéculations philosophiques, toutes choses qui, en intéressant l'homme à son objet pour cet objet, le désintéressent de lui-même et lui révèlent au fond de ce désintéressement son suprême intérêt, au fond de l'inutile le beau. Quand il a appris à connaître certaines impressions délicates, il y prend goût, et ce désir de les retrouver lui fait repousser les satisfactions basses qui lui en fermeraient le chemin. Car, si la haute culture moralise, c'est que la moralité est la première condition sous-entendue de la haute culture, comme la première condition de la flore alpestre est un air pur. Je sais qu'ils sont rares, ceux qui font le bien par amour de l'art, les esthéticiens de la morale, les nouveaux

mystiques, et que le nombre est grand de ceux qui le font ajourd'hui par crainte du gendarme ou du déshonneur, comme autrefois par peur du diable ou de l'excommunication. Mais, pendant qu'à l'usage de ces derniers on perfectionnera le code pénal, ne faudrait-il pas tendre à augmenter la minorité des premiers en répandant sur tous, et surtout en élevant chez l'élite humaine, d'où découle l'exemple, le culte des belles inutilités indispensables? Après tout, sont-ils si clair semés les hommes qui, par sentiment de leur dignité personnelle, sorte de goût esthétique réfiéchi et nommé conscience, sont courageux, francs, dévoués, malgré l'avantage évident qu'ils trouveraient le plus souvent à être lâches, égoïstes et menteurs? Autant vaut le modèle, autant valent les copies. Heureusement pour nous nos modèles invisibles, les demi-dieux révérés dans notre éducation du collège, grands théoriciens, grand artistes, inventeurs de génie, étaient la fleur de l'honnêteté humaine, et la logique le voulait ainsi, car c'eût été pour eux une contradition dans les termes que d'avoir soif de vérité pure, par exemple, et de chercher à tromper autrui, tandis qu'il n'est point contradictoire le moins du monde d'apprendre la chimie pour empoisonner quelqu'un, ou d'étudier le droit pour usurper le bien de son voisin, d'où il suit que l'honnêteté des chimistes, des juristes, des médecins, des savants, ne saurait tenir à leurs études proprement scientifiques dans le sens professionnel et utilitaire du mot. Mais les grands hommes dont je parle ont été moraux par nécessité intellectuelle d'abnégation et de franchise, et, bien que cette nécessité ne se fasse pas sentir à la moyenne des gens instruits, ils lui donnent le ton, ils s'impriment plus ou moins en tout nouvel écolier et, propagés de la sorte en exemplaires innombrables, frappent à leur sceau les natures les plus vulgaires, telles qu'une belle empreinte usée et brillante sur de gros sous.

On s'est tant moqué de nos études classiques! Il est pourtant remarquable que, là où elles sont cultivées, les vertus sociales fleurissent mieux, et que, malgré les tentations plus nombreuses, les passions plus vives, les besoins plus variés, l'émancipation plus complète de la pensée, malgré enfin les ressources plus grandes pour le crime et les facilités relatives de se soustraire à l'action des lois, nonobstant tout cela, la criminalité est là à son *minimum*. Ce n'est peut-être pas sans une raison profonde qu'au moment précisément où le catholicisme a reçu son premier grand ébranlement, au XVIe siècle, l'*humanisme* a pris naissance, comme par une sorte de contre-poids. Et je ne m'étonne pas non plus de voir au XVIIIe siècle, au second grand assaut du dogme, chez les assaillants encyclopédistes ou autres, le respect singulier des traditions littéraires et des types consacrés de

l'art, l'admiration presque superstitieuse de Virgile et de Racine s'accroître au fur et à mesure des progrès de leur irréligion, irrévérencieuse pour tout le reste. A l'inverse, on a remarqué que les romantiques de l'Empire et de 1830, en luttant contre les traditions littéraires et le culte de l'art classique, avaient pris point d'appui sur le sentiment chrétien ranimé ou galvanisé, conservateurs ici autant que novateurs là. Tout ces contrastes ont paru étranges à ceux qui ont négligé d'y apercevoir l'instinctive compensation d'une source de foi et de moralité par une autre.

Ma conclusion est que le péril serait grand, après avoir supprimé de l'école primaire l'enseignement religieux, d'affaiblir dans les collèges le côté esthétique de l'éducation qu'il convient plutôt d'y fortifier. Le moment serait d'autant plus mal choisi que, pour la première fois, le pouvoir politique, d'où finit toujours à la longue par dériver la force prosélytiqne, le prestige exemplaire, le vrai pouvoir social en un mot, est enlevé aux professions libérales, où la criminalité est de 9 accusés par an pour 100,000 personnes de ces catégories, et conféré, non pas aux classes agricoles, où elle est de 8 pour le même nombre d'agriculteurs, mais en réalité aux populations industrielles et commerçantes des villes, où elle est de 14 et 18 pour un égal chiffre d'industriels et de commerçants [1], car il n'est pas très exact de dire que notre pays se démocratise. Se démocratiser, pour une nation où le peuple est aux trois quarts paysan ce serait — pardon du mot! — *s'empaysanniser*, ou, pour exprimer la chose avec convenance, étendre et affermir les mœurs, les préoccupations, les idées agricoles et rurales. Mais le contraire a lieu par l'émigration effrayante des campagnes vers les villes[2], et encore plus par l'importation des mœurs urbaines, des idées urbaines, dans le fond des campagnes. La France se commercialise, s'industrialise, si l'on veut; elle ne se démocratise pas. La chose a son bon, son excellent côté, j'y applaudis à beaucoup d'égards; mais j'avais à montrer ici le revers de la médaille.

Si, comme j'ai cru le montrer plus haut, la source de la criminalité professionnelle ne peut être tarie en premier lieu que par une expansion plus grande de bienfaisance et la création de nombreuses

1. Ajoutons que, chez les agriculteurs, la proportion des deux sexes en fait de criminalité est égale, tandis que chez les commerçants et les industriels, celle des hommes l'emporte beaucoup sur celle des femmes : d'où il suit que le sexe mâle étant seul électeur, éligible et souverain, la criminalité relative des nouvelles classes dirigeantes est encore plus inquiétante peut-être politiquement qu'elle n'en a l'air en vertu des chiffres précédents.

2. Rien que dans la période de 1851 à 1876, la proportion de la population urbaine s'est élevée de 25 0/0 à 32 0/0.

sociétés de patronage, il importe que les nouvelles classes dirigeantes, autant et plus que les anciennes, aient appris à pratiquer le culte du bien pour le bien, du beau pour le beau. Et si, en second lieu, le remède au mal de la criminalité générale se trouve en partie dans la stabilité du pouvoir politique, il faut ne pas oublier que, sans une forte dose de dévouement chez les gouvernants et de confiance chez les gouvernés, il n'est pas de gouvernement longtemps possible. La rencontre de ces deux conditions est rare; tantôt un peuple naïf se confie aveuglement à un despote, à un égoïste de talent ou de génie; tantôt un homme d'Etat dévoué aux intérêts du pays se heurte à une défiance générale qui le paralyse; mais il y a cette différence à noter que, souvent à la longue, le dévouement des chefs rend la foule confiante, tandis qu'on n'a jamais vu la confiance de la foule faire naître l'abnégation dans le cœur de ses maîtres. C'est donc avant tout le désintéressement, la générosité, l'amour intelligent du bien public, qu'il s'agit de rencontrer chez les hommes appelés à gouverner, puisque le reste peut venir par surcroît. Il en résulte que nos deux conclusions précédentes s'accordent également à proclamer la nécessité du sacrifice, l'insuffisance du mobile de l'intérêt personnel, et l'opportunité d'élever par suite l'éducation esthétique le plus haut possible autant que de répandre l'instruction professionnelle le plus loin possible.

TARDE.

NOTES ET DISCUSSIONS

LE LIBRE ARBITRE ET LE TEMPS.

Dans la très forte étude que vient de faire paraître la *Revue* [1], M. Fouillée m'a fait le grand honneur de rappeler certaines remarques relatives aux conditions d'un accord entre l'hypothèse du libre arbitre et les lois de la mécanique, remarques par lesquelles j'avais terminé un article paru en 1879 et dont l'objet principal était tout différent [2].

Je ne puis sans aucun doute m'en prendre qu'à moi-même, si, d'une part, M. Fouillée m'a compté à côté de MM. Naville, Delbœuf et autres, parmi ces nouveaux défenseurs du libre arbitre qui, « pour le sauver, introduisent de véritables expédients mécaniques », parmi les auteurs de « cette nichée de sophismes » qu'il a essayé de « faire envoler »; si, d'un autre côté, il a condensé mes remarques dans une formule qui ne rend point clairement ma pensée.

« M. Tannery, dit-il, est également porté à nous attribuer le pouvoir de disposer du temps; mais, plus fidèle aux mathématiques que M. Naville, il reconnaît que ce pouvoir est incompatible avec la constance de l'énergie et avec les théorèmes *fondamentaux* de la mécanique qui *veulent* que les forces d'un système varient avec la *distance seule* et non avec le temps. »

Je voudrais au moins, quant au texte, faire à cette formule deux petits changements.

1° Supprimer le mot *fondamentaux*, car les théorèmes véritablement généraux de la mécanique rationnelle sur le mouvement d'un système isolé — conservation du mouvement du centre de gravité, constance de la quantité de mouvement, principe des aires, théorème des forces vives — sont parfaitement applicables avec des forces dépendant du temps et non de la distance seule.

2° Substituer au mot *veulent* le mot *supposent*. M. Fouillée sait du reste aussi bien que moi (il le marque en note) que la relation de dépendance entre les forces et la distance seule est, dans le théorème

1. Décembre 1882 : *Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre*. Voir pages 600 et 607.

2. *Revue philosophique*, VIII : *Une théorie de la connaissance mathématique*, p. 487 et suiv.

de la conservation de l'énergie, non pas une conclusion, mais bien une hypothèse.

Mais je voudrais surtout insister sur ce point que, dans les remarques rappelées par M. Fouillée, je défendais, — au point de vue mécanique, le seul que j'aie envisagé, — précisément les conclusions qu'il vient de soutenir avec tant de force et d'autorité.

En fait, je critiquais la thèse de M. Naville et celle de M. Boussinesq; j'ai essayé de montrer quelle forme mathématique, — celle de force fonction du temps, — pouvait seule convenir à l'hypothèse du libre arbitre; j'en ai déduit quelques conséquences, et j'ai conclu qu'en tout état de cause les philosophes pouvaient continuer à discuter librement cette hypothèse, et que, lorsque des théorèmes mathématiques affirment la nécessité comme conclusion, c'est forcément qu'on l'a mise dans les hypothèses. N'était-ce pas là en somme la pensée qu'a exprimée plus heureusement et plus vivement M. Fouillée, en l'accompagnant d'ailleurs d'images frappantes, lorsqu'il a dit que la question était d'ordre purement psychologique et métaphysique et que les mathématiques ne pouvaient rien pour la résoudre?

Je condamnais donc d'avance implicitement la brillante tentative de M. Delbœuf pour démontrer la liberté par la mécanique. Il me suffira, pour bien marquer ma position, d'ajouter une simple remarque à la vigoureuse réfutation de M. Fouillée.

En réalité, les forces supposées actuellement par les physiciens ne sont pas seulement des fonctions de la distance seule des points matériels entre lesquelles ces forces sont imaginées s'exercer; on admet encore de plus que ces fonctions sont continues, c'est-à-dire que la force ne varie pas brusquement avec la distance, ne passe pas sans transition d'une valeur finie à une autre lorsque les deux points sont à une certaine distance. Il résulte de cette hypothèse que les trajectoires des points matériels ont dans leur allure une continuité correspondante, que la direction n'en doit pas changer brusquement.

En concédant dès lors à M. Delbœuf qu'il existe en réalité des mouvements discontinus, la conclusion à en tirer n'est nullement qu'il y a des forces fonctions du temps et non de la distance seule; l'hypothèse de forces variant brusquement avec la distance suffit en effet à expliquer ces mouvements discoutinus.

Donnons un exemple : un point matériel, attiré par un centre fixe en raison inverse du carré des distances, décrit une section conique. Qu'on suppose la loi d'attraction vraie seulement au delà d'une certaine distance, tandis qu'en deçà l'action serait nulle; si les conditions initiales du mouvement sont telles que le point mobile arrive à se rapprocher du centre fixe jusqu'à la distance donnée, à partir de ce moment, il quittera la section conique pour suivre la tangente, puis, lorsqu'il sera revenu à la même distance, il quittera la tangente pour se mouvoir encore sur une conique.

Voilà un exemple très simple d'un mouvement discontinu au sens

de M. Delbœuf, mais qui n'en sera pas moins absolument conditionné dans toutes ses circonstances.

Mais j'en reviens à mes remarques citées par M. Fouillée.

L'éminent philosophe a deviné que j'étais porté à nous attribuer le pouvoir de disposer du temps; c'est une divination de sa part, j'insiste sur ce point, car je ne crois avoir rien dit de semblable.

Je n'ai aucune raison, à la vérité, de répondre qu'il n'a pas deviné juste; je suis du moins porté à admettre la possibilité de forces fonctions du temps et pouvant représenter mathématiquement l'hypothèse du libre arbitre. Mais j'avais en tout cas fait tous mes efforts pour réserver mon opinion sur le fond de la question, précisément parce que, d'une part, je pense, avec M. Fouillée, qu'elle est purement psychologique et morale; parce que, d'un autre côté, je pense encore comme lui, que l'hypothèse du libre arbitre ne doit pas être posée sans s'attaquer directement au principe de causalité, ce qui mérite de n'être point essayé à la légère.

Il me sera cependant permis de dire dès aujourd'hui que peut-être la chose est moins difficile qu'il ne paraît se le figurer, et que c'est en tout cas sur ce terrain que doit se compléter la conciliation entre les partisans du libre arbitre et ceux du déterminisme, conciliation qu'il a tentée et, à mon avis du moins, très avancée dans un ouvrage bien connu de nos lecteurs.

M. Fouillée a parfaitement fait voir, au début de sa récente étude, que la façon dont on entend actuellement le principe de causalité tranche logiquement la question en faveur du déterminisme. Mais il reste à savoir si cette façon d'entendre ce principe est la seule possible; autant que je sache, ce n'est guère que depuis Kant qu'elle a triomphé, et il me paraît certain qu'Aristote comprenait tout autrement le concept de causalité.

Ce point de métaphysique réservé, je crois, en ce qui concerne le côté psychologique de la question, être en parfaite concordance de vues avec M. Fouillée, et la façon dont il entend le libre arbitre me suffit pleinement. Le seul point que je tienne à affirmer, comme croyance au moins aussi légitime que l'hypothèse contraire, c'est que l'avenir ne peut être susceptible d'être prévu dans tous ses détails au même titre que le fonctionnement d'un pur mécanisme. Que M. Fouillée le concède, cela ne peut faire de doute, il me semble, soit que l'on envisage son concept de la liberté, soit que l'on considère cette remarque qu'il fait (p. 613, note) :

« Peut-être y a-t-il plusieurs combinaisons possibles dont le monde actuel est le résultat possible. »

Qui admet pour le passé, avec autant de réserves que l'on voudra, une hypothèse d'apparence aussi hardie, mais au fond aussi juste, ne peut manquer d'en admettre la contre-partie pour l'avenir

P. Tannery.

Je suis heureux d'avoir fourni à M. Tannery l'occasion d'apporter dans le débat des considérations de grand intérêt; son assentiment sur les points essentiels m'est particulièrement précieux, eu égard à sa compétence dans les questions mathématiques. Je crois avec lui que le principe de causalité est le vrai nœud du problème ; les mathématiques sont comme le moulin dont parle Huxley, qui ne peut rendre que de la farine de blé quand on lui a donné à moudre des grains de blé. Seulement, la logique, la psychologie et la physique ne nous laissent pas ici le choix entre des grains de toute sorte : elles imposent des principes déterminés aux mathématiques, — plus déterminés que ne semble le croire M. Tannery, qui admet volontiers comme point de départ des hypothèses multiples. C'est une question sur laquelle nous espérons revenir, ainsi que sur celle de la prévision des futurs.

Dès aujourd'hui, constatons que le problème du libre arbitre vient se concentrer peu à peu dans la considération du *temps*. Les uns cherchent au libre arbitre un refuge dans le temps même; les autres, comme Kant, placent au contraire la liberté hors du temps, et cette suprême ressource est un sujet que nous nous proposons d'examiner un jour. Pour ne parler aujourd'hui que de l'asile du temps, nous le croyons peu sûr *au point de vue mécanique*, malgré les ingénieuses considérations de M. Tannery. Il nous semble que, dans les questions mécaniques et concrètes, le temps est ce qu'il y a de plus dépendant; on le traite comme une pure conséquence qui est donnée et *fixe* quand les principes sont donnés : le temps d'une éclipse, par exemple, n'offre aucun élément de variation. On considère le temps en son abstraction comme sans *efficace* par lui-même, comme une pure forme, dirait Kant, et cette forme est par excellence celle du déterminisme. Il n'en n'est pas de même de la distance, parce que, l'espace étant plein, la distance répond à un nombre plus ou moins grand de forces, à une quantité plus ou moins grande de matière : si l'espace est plein, le temps, en un certain sens, est vide, la quantité de matière et de force n'y croissant point. Supposez un glacier absolument immobile : un kilomètre carré de glace contiendra plus de matière et plus de force qu'un mètre carré; mais une année, pour ce glacier immobile par hypothèse, ne contiendra rien de plus qu'un jour : des données *identiques* en des temps différents sont toujours des données *identiques*, et la différence du temps est *indifférente*. Chercher le libre arbitre dans le temps, au point de vue *mécanique* (et cela, en voulant garder le priucipe de la permanence des forces), c'est donc précisément chercher le libre arbitre dans le domaine de la plus grande détermination et de la plus grande *passivité*.

Mais il n'en est plus de même au point de vue psychologique, et l'*idée* du temps, ici, peut commencer à nous affranchir; elle peut produire dans le déterminisme même ce que nous avons appelé ailleurs une première approximation de la liberté. La supériorité du déterminisme humain sur les pures machines (auxquelles voudraient l'assimi-

ler des théories trop grossièrement mécanistes), c'est précisément que l'intelligence conçoit le temps. Toute idée conçue et désirée tend à se réaliser, l'idée de temps comme les autres; bien plus, l'idée de l'éternité. Il y aurait donc un problème très intéressant de psychologie et de physiologie, dont nous avons esquissé la solution dans notre travail sur la liberté et le déterminisme : — Quelle influence l'idée du *temps* et surtout de l'*intemporel* exerce-t-elle dans le déterminisme de nos actions? — Elle y peut produire assurément des phénomènes de *suspension* et de *direction nouvelle*, comme si nous disposions du temps en une certaine mesure par l'idée même que nous en avons. Et c'est là une confirmation nouvelle de notre doctrine sur la force efficace des idées. Quand, dans l'emportement tout mécanique de la passion, surgit l'*idée* de l'avenir, cette idée produit ce que M. Ribot appellerait avec les physiologistes un phénomène d'*arrêt* (car M. Ribot, lui aussi, se trouve dans le même courant de considérations où la pensée moderne est entraînée). Ce qui distingue l'action purement réflexe de l'action plus ou moins volontaire, c'est la *conscience*, laquelle suppose un certain *temps* intercalé entre l'excitation et la décharge. Eh bien, placez dans cette conscience l'*idée du temps* même, et vous avez une complication de la plus haute importance. L'être conscient vivra par anticipation dans l'avenir, et il y aura comme une réaction de l'avenir anticipé sur le présent, — réaction soumise à des lois déterminées et qui pourtant nous rapproche d'un idéal de liberté. Cette approximation est d'autant plus grande que nous faisons entrer un espace de temps plus vaste dans notre calcul. Que sera-ce si j'essaye, tant bien que mal, de concevoir les choses *sub specie æterni?* Ce sera alors l'idée non plus seulement du durable, mais de l'éternel qui tendra à se réaliser dans ma conduite : je m'efforcerai, comme si j'étais la providence, d'agir pour l'éternité, et aussi pour l'immensité, pour l'universalité des êtres. Je me désintéresserai de mon *moi*, peut-être périssable, pour considérer la durée indéfinie des siècles, l'intérêt permanent de l'humanité, l'intérêt éternel du monde, tel que je me le figure symboliquement dans ma pensée. L'action toute mécanique, sans considération de temps, c'est la *passion* pure; l'action avec considération de temps limité, c'est l'*intérêt* proprement dit; l'action *sub specie æterni*, ce serait le *désintéressement* et la moralité idéale; ce serait en même temps la plus grande approximation possible de la liberté au sein du déterminisme. L'idée du temps et surtout de l'éternité est donc un élément capital du problème psychologique ; dans cette sorte de tempête intérieure qui est la passion, elle produit le même effet qu'une large main qui, au moment où les vagues se soulèvent et vont tout submerger, les aplanirait en les refoulant et les ferait s'étendre, équilibrées, apaisées, sur un espace indéfini.

Concluons qu'au point de vue psychologique, c'est par l'*idée* du temps que nous disposons du temps et semblons le « *suspendre* », non par une sorte de miracle mécanique, comme celui que M. Delbœuf a pro-

posé dans ses ingénieuses et savantes considérations. L'idée permet d'*asservir* le mécanisme, mais comme Bacon veut que nous asservissions la nature : *parendo.* Pour produire un effet mécanique sans une action mécanique, répétons-le, il faudrait produire cet effet sans y *penser*, sans se le *représenter* dans sa pensée, et conséquemment sans l'avoir déjà *commencé* par cette pensée. Nous ne pourrions échapper au mécanisme que par une idée qui n'aurait absolument plus rien ni de mécanique ni de sensible, une νόησις ἄνευ φαντασίας, une pensée sans manifestation cérébrale, comme celle que s'attribuent un peu généreusement les spiritualistes. Du moins y a-t-il des idées qui se *rapprochent* de ce pur idéal, sans l'atteindre, et parmi lesquelles nous placerions volontiers l'idée de l'éternité. C'est en agissant de ces idées que nous tendons vers notre idéal de liberté. L'idée de ce qui serait *hors du temps* agit alors dans le *temps* même : de là une théorie synthétique, comme celles que nous avons proposées ailleurs, où peuvent se rencontrer les adorateurs du temps et les adorateurs de l'éternité. Mais ce sont là des considérations dont nous ne pouvons donner aujourd'hui qu'une incomplète esquisse, car nous n'avons point pour cela à notre disposition je ne dis pas le *temps*, mais, ce qui est décisif au point de vue mécanique : l'*espace.* Le peu que nous avons dit suffira, nous l'espérons, pour faire entrevoir sur quel terrain nous chercherions à nous rapprocher des adversaires que nous avons cru devoir critiquer au point de vue logique et mécanique, tout en rendant pleine justice à leur science et à leur habileté.

ALFRED FOUILLÉE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

John Watson. — KANT AND HIS ENGLISH CRITICS, A COMPARISON OF CRITICAL AND EMPIRICAL PHILOSOPHY. — Glasgow, Maclehose, 1881.

Voici un livre anglais, qui nous vient du Canada, et qui renferme à la fois une apologie très décidée de la philosophie kantienne et une réfutation très vigoureuse de l'empirisme anglais contemporain. L'Angleterre ne nous a guère habitués à de telles lectures, et ne fût-ce que pour la singularité du fait, peut-être aussi à titre de renseignement sur une direction nouvelle que semble prendre l'esprit philosophique chez nos voisins, le livre de M. Watson devrait attirer l'attention. Hâtons-nous d'ajouter qu'il a d'autres mérites, et qu'il vaut par lui-même la peine d'être lu : c'est l'œuvre d'un penseur et d'un maître.

« Le but du présent ouvrage, dit l'auteur au commencement de sa préface, est d'indiquer les erreurs d'interprétation qui ont empêché jusqu'ici la théorie de la connaissance de Kant d'être appréciée comme elle le mérite, malgré les amples éclaircissements dont elle a été récemment l'objet, et de montrer en détail que la *Critique de la raison pure* pose et résout en partie le problème que la psychologie empirique anglaise n'a fait qu'effleurer. » Les deux parties que l'auteur distingue ne sont pas traitées isolément. Ce n'est ni une exposition continue de la philosophie de Kant, ni un livre de pure polémique. Les théories kantiennes ne sont exposées qu'autant qu'il est nécessaire pour redresser les nombreuses erreurs commises par ceux qui les ont combattues. Il est vrai que, pour atteindre ce but, l'exposition doit être souvent longue, minutieuse et en apparence subtile. C'est peut-être la faute des adversaires du kantisme, peut-être un peu celle de Kant; certainement ce c'est pas celle de M. Watson. La critique de l'empirisme n'est aussi pour M. Watson qu'une occasion de mieux montrer la valeur des principes kantiens et de les mettre en quelque sorte à l'épreuve. Il y a deux manières de défendre une doctrine: on peut la justifier directement par une exposition détaillée; on peut aussi, et ce procédé indirect est peut-être le plus décisif, la mettre aux prises avec les autres doctrines, et par cette offensive hardie en établir au grand jour la supériorité. C'est ce dernier procédé que M. Watson a adopté. L'écueil de cette méthode était de rompre l'unité du système, de passer trop souvent et trop

brusquement d'un point de vue à un autre, et de se perdre dans les détails. L'auteur a su très habilement tourner la difficulté. Il suit l'ordre des questions traitées par Kant. Seulement, à l'occasion de chaque problème important, il indique et discute les objections qui ont été soulevées ; les adversaires de Kant sont chacun à son tour, et au moment opportun, cités à comparaître, jugés et condamnés. Tout est ainsi subordonné à l'idée maîtresse que l'auteur s'est proposé de développer ; la pensée kantienne fait l'unité de son œuvre.

Les deux parties de l'ouvrage sont traitées avec une égale supériorité. Nous n'avons pas encore en France, où le criticisme compte tant de partisans, une exposition aussi nette et aussi approfondie de la doctrine du maître. Peut-être pourrait-on reprocher à M. Watson de revenir trop souvent sur les mêmes points. Emporté par son zèle, il veut à toute force faire pénétrer la pensée kantienne dans les esprits ; il la reprend sous diverses formes, la retourne, insiste, revient à la charge, s'épuise à trouver toujours des formules nouvelles et plus claires. Il pourrait répondre que ces précautions ne sont pas superflues, puisqu'il s'agit précisément de corriger les erreurs d'interprétation auxquelles cette pensée a donné lieu. Et il aurait raison. D'autre part, M. Watson excelle à trouver le point faible des doctrines qu'il combat, et son esprit est merveilleusement exercé aux joutes de la dialectique. C'est au fond toujours la même objection qu'il leur adresse, et il y a bien dans ses développements quelque embarras et quelque surcharge. On finit pourtant par s'intéresser vivement à la lutte et par suivre avec plaisir, dans tous ses détours, la pensée du critique. Il faut ajouter qu'il ne fait pas vioence aux doctrines, et qu'il les présente toujours sous l'aspect qui leur est propre. Enfin son style est net et limpide, et rencontre souvent de très heureuses formules.

Il ne saurait être question d'analyser ici en détail un ouvrage de quatre cents pages et tout rempli d'idées abstraites ; nous devrons nous contenter d'en indiquer l'économie générale, puis, afin de donner à nos lecteurs une idée de la manière de l'auteur, nous détacherons deux points : l'explication de l'idéalisme kantien, et les critiques dirigées contre le chef incontesté de l'empirisme contemporain, M. Herbert Spencer.

Après un chapitre consacré au problème et à la méthode de la *Critique de la raison pure*, où il discute les objections de M. Balfour, l'auteur examine les conditions à *priori* de la perception, et les reproches adressés à Kant par M. Sidgwick à propos de la *Réfutation de l'idéalisme*. Puis (ch. III) il expose les conditions à *priori* de la connaissance en général, les catégories et les schèmes ; l'explication de la théorie du schématisme, si obscure chez Kant, est une des parties les plus remarquables du livre, et nous regrettons de ne pouvoir y insister. Le chapitre IV, consacré aux rapports de la métaphysique et de la psychologie renferme aussi l'exposition et la critique de la théorie de la connaissance de Lewes. Viennent ensuite (ch. V) l'exposition des prin-

cipes du jugement, avec l'interprétation qu'en a donnée le docteur Stirling, puis (ch. VI) la démonstration de ces principes, enfin l'examen des objections de M. Balfour contre les théories kantiennes de la substance et de la cause. La chapitre VIII contient le résumé de la métaphysique de la nature de Kant, et le chapitre IX la comparaison de cette doctrine avec celle de M. H. Spencer. La distinction des phénomènes et des noumènes, suivant Kant et M. Spencer, fait l'objet du chapitre X; dans les deux derniers, M. Watson signale les points où la théorie de Kant lui semble incomplète, et il critique la distinction trop profonde établie par ce philosophe entre les sens, l'imagination et l'entendement.

M. Watson interprète la pensée kantienne dans un sens purement déaliste et phénoméniste. Il n'y a pas de choses en soi et il est absurde de concevoir une distinction radicale entre la pensée et les choses, entre le monde et l'esprit, voilà le point sur lequel il revient dans cesse. Il faut indiquer par quel chemin il y arrive.

Si l'on veut bien définir le problème essentiel de la philosophie, il faut tracer une ligne de démarcation très nette entre les diverses sciences et la philosophie. Chaque science particulière, en toute iberté et en pleine indépendance, poursuit et atteint la vérité par es moyens qui lui sont propres : elle ne relève de personne et ne doit de compte à personne. C'est seulement quand la science est faite que commence la tâche de la philosophie. Elle ne donne pas, suivant une vieille et très ridicule formule, aux différentes sciences leurs principes et leurs méthodes; mais une fois la science faite, elle cherche comment elle s'est faite. Elle ne se demande pas si la science est possible, mais comment elle l'est. Elle est la réflexion qui s'applique à la science; elle est comme une science au second degré. Voilà pourquoi Kant répète si souvent cette question : Comment les mathématiques, comment la physique sont-elles possibles ?

Pour rendre compte de cette possibilité de la science, deux voies s'ouvrent devant l'esprit humain. Il est d'abord tenté d'analyser les notions qu'il croit trouver en lui toutes faites, les idées innées. Mais comment, par l'analyse de simples notions, trouver des lois applicables aux phénomènes ou aux choses? La tentative est chimérique; personne, mieux que Kant, n'en a fait justice, et il est difficile de se défendre de quelque impatience lorsque, de nos jours encore, on entend parler de lui comme d'un de ces philosophes qui veulent construire le monde *à priori*. « Il n'est plus possible, sinon pour un lecteur superficiel, de regarder Kant comme un partisan attardé du dogmatisme à *priori*, halluciné au point de croire que la partie la plus importante de nos connaissances consiste en idées innées, cachées dans les profondeurs de la conscience, et susceptibles d'être mises en pleine lumière par la simple introspection. »

L'autre moyen, plus simple en apparence, qui s'offre à l'esprit humain pour expliquer la possibilité de la science, c'est de supposer que les choses extérieures et indépendantes de lui viennent faire impres-

sion sur lui et se représenter en lui, telles qu'elles sont dans la réalité; c'est ce que soutient la théorie empirique. Mais si, à l'origine, on ne suppose que des sensations, on se met dans l'impossibilité absolue d'expliquer qu'il y ait entre ces sensations des rapports ou des lois; or ces lois sont justement l'objet de la science. Bien plus : il n'y a de science digne de ce nom que si les lois qu'elle découvre sont nécessaires et universelles; mais comment, de simples sensations données dans l'expérience, tirer des relations universelles et nécessaires? L'empirisme a toujours échoué dans cette tâche.

En d'autres termes, la science, comme l'avait montré David Hume, exige des principes synthétiques *à priori*. Il faut qu'ils soient synthétiques, car autrement l'esprit, se bornant à analyser ses propres notions, ne sortirait pas de lui-même et ne pourrait rien affirmer de la réalité. Il faut qu'ils soient *à priori*, car autrement ils n'auraient plus de nécessité. Or, dans la doctrine des idées innées, les principes sont bien *à priori*, mais ils ne sont pas synthétiques; dans l'empirisme, ils sont bien synthétiques, mais ils ne sont pas *à priori*.

En présence de cette difficulté, on comprend que Hume se soit laissé aller au scepticisme. Cependant la science existe, et nul scepticisme ne saurait prévaloir entre elle. Il doit donc y avoir une autre explication.

Kant la trouve en abandonnant le principe commun aux deux doctrines précédentes. Toutes deux s'accordaient à distinguer nettement le sujet et l'objet, l'esprit et les choses, comme deux réalités indépendantes et hétérogènes. Suivant Kant, il n'y a pas deux réalités, mais une seule; les choses ne sont pas hors de l'esprit; elles sont, telles du moins que nous les pouvons connaître, l'œuvre de l'esprit, qui les construit à l'aide des matériaux fournis par l'expérience.

On sait comment Kant arrive à cette conclusion. Les mathématiques reposent sur les jugements synthétiques *à priori*, qui ne sont possibles que parce que la pensée impose aux phénomènes les formes de l'espace et du temps. A la base des sciences physiques, il y a aussi des jugements synthétiques *à priori*, parce que les phénomènes n'entrent dans la pensée qu'à la condition de se soumettre aux catégories.

Une telle doctrine semble bien mériter le nom d'idéalisme, et Kant ne s'oppose pas absolument à ce qu'on le lui donne. Pourtant, à deux reprises, il réfute l'idéalisme tel qu'on l'entend d'ordinaire. C'est ici un des points discutés de la philosophie kantienne; c'est aussi un des plus propres à bien marquer la position particulière que le philosophe a voulu prendre. Ajoutons qu'il y a quelque difficulté à bien entendre sa pensée, car on a pu dire avec quelque apparence de raison, que la réfutation de l'idéalisme contenue dans la *Critique de la raison pure* était en contradiction avec celle des *Prolègomènes*. Dans ce dernier ouvrage, Kant réfute l'idéalisme en s'appuyant sur ce fait que nous avons conscience d'être en relation avec des choses en soi; dans la *Réfutation de l'idéalisme*, nous ne sommes en relation qu'avec des phénomènes. Voici comment M. Watson résout la difficulté :

« L'idéalisme psychologique, comme Kant l'appelle, consiste à supposer qu'il n'y a que des êtres pensants, tous les autres êtres que nous supposons connus par la perception n'étant que des représentations dans les êtres pensants auxquels ne correspond aucun objet extérieur. »

Pour Kant, au contraire, sans parler des noumènes que nous ne pouvons connaître en eux-mêmes, il y a autre chose qu'une série de représentations internes. Les objets existent dans l'espace aussi bien que dans le temps, et c'est cette existence dans l'espace où ils sont donnés qui distingue la connaissance objective des fantaisies de l'imagination. Sans dépasser la sphère des phènomènes et de la conscience, Kant peut ainsi attribuer aux choses qui sont dans l'espace un caractère de fixité qui manque complètement aux simples états de conscience successifs.

Pour démontrer cette doctrine, il part de ce fait, accordé par tout le monde, que nous avons conscience de notre propre existence déterminée dans le temps; en d'autres termes, que nous avons conscience d'une série d'états successifs. Mais nous ne pouvons connaître ces états comme successifs ou déterminés dans le temps, si nous ne connaissons quelque chose de permanent : les deux connaissances sont corrélatives. Où trouver ce quelque chose de permanent? Nous en avons bien l'idée; mais cela ne suffit pas. Il faut quelque chose qui soit permanent non en idée, mais en réalité. D'une manière générale, ce n'est pas en moi que je puis le rencontrer, car le moi lui-même ne peut exister et être déterminé dans le temps que grâce à cette chose permanente. Il faut se garder ici de confondre le moi abstrait de la conscience avec le moi réel et agissant : le premier, privé de toute détermination, par conséquent hors du temps, ne saurait être corrélatif aux déterminations du temps. Ce que nous cherchons ici pour rendre possible la connaissance d'états déterminés dans le temps, c'est quelque chose qui, étant permanent, soit aussi dans le temps. Or, puisque nos idées sont elles-mêmes essentiellement transitoires, c'est seulement dans l'espace que nous pourrons le trouver; la conscience de nos états internes implique donc nécessairement la conscience de choses extérieures dans l'espace. « Le permanent n'est donc pas en moi, il n'est pas simplement l'idée d'une chose hors de moi, il est une chose hors de moi, c'est-à-dire dans l'espace. L'idéaliste est ainsi forcé d'admettre que le permanent n'est pas hors de la conscience; mais seulement hors d'une simple série d'états de conscience; en d'autres termes, les phénomènes externes sont connus directement comme phénomènes internes. Ainsi l'opposition entre les pures idées et les choses hors de la conscience est transformée par Kant en une distinction toute relative entre les états réels internes, et les choses réelles extérieures, les uns et les autres étant également, dans le langage de Kant, des phénomènes, au lieu que les uns soient des phénomènes et les autres des choses en soi, comme dirait l'idéaliste cartésien, ou que les états intérieurs

soient seuls réels, et les choses extérieures des non-êtres, comme dirait le disciple de Berkeley. » — Ces choses réellement données dans l'espace, et bien distinctes des choses en soi, voila ce que Kant désigne dans les *Prolégomènes* sous le nom assez impropre, mais tout provisoire, de noumènes. Ainsi, suivant M. Watson, il n'y a pas contradiction entre les *Prolégomènes* et la *Réfutation de l'idéalisme*.

Pour mieux montrer l'opposition du criticisme et de l'empirisme sur une question du plus haut intérêt, M. Watson expose les principaux points de la métaphysique de la nature, de Kant, et la doctrine de M. Spencer, telle qu'elle est contenue dans le troisième chapitre de la deuxième partie des *Premiers principes*. — Résumons brièvement cette discussion.

Quand la métaphysique générale a expliqué comment les catégories et les schèmes, en s'appliquant à la multiplicité sensible, rendent la connaissance possible, il reste à appliquer les principes ainsi produits à cette partie des données sensibles qui forme le monde matériel : tel est l'objet de la *métaphysique de la nature*. Il ne s'agit pas, bien entendu, de déterminer les lois particulières de la nature, c'est l'affaire des sciences, mais de considérer les objets extérieurs dans leurs relations universelles et abstraites, et de montrer les lois générales auxquelles ils sont soumis.

Suivant le fil conducteur des catégories, Kant distingue dans la métaphysique de la nature quatre parties : à la catégorie de la quantité correspond la *phoronomie*, métaphysique du mouvement, où la matière est considérée seulement comme ce qui est capable de se mouvoir ; — à la qualité correspond la *dynamique*, métaphysique de la matière, où la matière est définie : ce qui occupe un espace ; — à la relation correspond la *mécanique*, métaphysique de la force, où la matière est définie : ce qui possède une force, source de mouvement ; — à la modalité correspond la *phénoménologie*, métaphysique de l'expérience, où la matière est définie : ce qui est un objet d'expérience.

Dans la *phoronomie*, Kant rappelle que l'espace absolu n'est qu'une conception logique ; il montre qu'il n'y a pas non plus de mouvement absolu. Le mouvement, toujours relatif, peut être défini : « le changement des relations externes d'une chose par rapport à un espace donné. » Le repos n'est pas une pure négation du mouvement : c'est « la présence permanente d'une chose à une même place ». Ces principes posés, il détermine les lois du mouvement, correspondant à l'unité, la pluralité, la totalité.

Dire que dans la *dynamique* on considère la matière comme occupant un espace, c'est dire qu'on la regarde comme s'opposant à l'entrée d'un autre corps dans l'espace qu'elle occupe, en d'autres termes, comme douée d'une force de résistance ou de *répulsion*. Cette force peut croître ou décroître à l'infini, suivant qu'elle lutte contre des forces plus ou moins grandes ; mais l'espacequ'occupe la matière ne peut jamais être réduit à

néant; infiniment compressible, la matière est cependant impénétrable, mais on voit qu'il s'agit d'un impénétrabilité toute relative. L'impénétrabilité absolue de l'atome, est aux yeux de Kant, une qualité occulte, une pure hypothèse. Chaque partie de la matière, étant douée de force répulsive, peut être séparée des autres parties auxquelles elle résiste et qui la repoussent. Mais chaque partie occupe un espace, et l'espace est divisible à l'infini : la matière est donc aussi divisible à l'infini. Remarquons toutefois que, en déclarant la matière divisible à l'infini, Kant ne veut pas dire qu'elle soit formée d'un nombre infini de parties, comme le soutiennent les dogmatiques. La divisibilité est autre chose que la division. Si l'espace et la matière étaient des choses en soi, nous devrions admettre ou que la matière est composée d'un nombre infini de parties, ou que nous n'en pouvons rien connaître. Mais ils ne sont que des phénomènes, relatifs à la pensée, et par conséquent la matière n'est divisée que jusqu'au point où nous portons la division. De ce que nous pouvons pousser la division à l'infini, il ne s'ensuit pas que la matière renferme actuellement un nombre infini de parties. D'autre part, nous ne pouvons affirmer non plus que la matière est composée de parties irréductibles : car ces parties, n'existant que par rapport à notre conscience, ne peuvent échapper à la loi de pensée suivant laquelle elles nous sont données et qui exige leur divisibilité à l'infini.

La force de répulsion ne suffit pas pour expliquer l'existence de la matière en quantité définie : car il n'y a rien dans cette force qui puisse en marquer la limite, et ce n'est pas non plus l'espace qui pourrait à lui seul en arrêter l'expansion. Seule, une force extérieure pourrait l'empêcher de se disperser à l'infini ; mais cette force de compression ne peut se trouver dans un autre corps matériel, car celui-ci est dans le même cas : il a besoin d'une limite qui en détermine la quantité. Il faut donc reconnaître dans chaque partie de matière à côté de la force répulsive une force d'*attraction*. Cette double condition est essentielle. Si la force répulsive était seule, la matière se disperserait à l'infini; elle se réduirait à un point mathématique, si elle ne possédait que la force attractive.

La matière ainsi constituée par ces deux forces contraires, la *mécanique* détermine le mode suivant lequel elle se meut elle-même ou communique le mouvement. En d'autres termes, elle détermine la relation d'un corps avec un autre considéré comme étant actuellement en mouvement. Les lois du mouvement sont au nombre de trois, correspondant aux trois phases de la catégorie de relation, la substance, la causalité, la réciprocité. — Dans tout changement, la quantité totale de matière demeure la même (loi de subsistance). — Tout corps persiste dans son état de repos ou de mouvement dans la même direction et avec la même vitesse, à moins qu'il ne soit mû par une cause extérieure (loi d'inertie). — L'action et la réaction sont toujours égales (loi d'antagonisme).

La *phénoménologie* détermine les conditions auxquelles doit être soumis tout objet qui peut être connu comme étant en mouvement. Ici encore, trois lois correspondent aux trois moments de la catégorie de modalité.

La méthode de Kant dans cette métaphysique de la nature est, on le voit, une méthode de combinaison ou de synthèse. Il va du moins concret au plus concret. Ce qu'il place au début, ce n'est pas un absolu ni une abstraction : c'est l'espace relatif et le mouvement relatif. Viennent ensuite la matière, puis la force, puis la communication du mouvement, enfin la connaissance. Les relations s'ajoutent aux relations : par ces combinaisons successives, on voit le monde se former peu à peu avec les matériaux fournis par la pensée : il s'organise progressivement, et l'intelligence elle-même s'organise par une évolution parallèle ou plutôt identique.

Tout autre est la méthode de M. Spencer. Il procède non par combinaison, mais par abstraction. En apparence, il parcourt les mêmes degrés, car il commence par le temps et l'espace, pour aboutir à la force, « *the ultimate of ultimates.* » A y regarder de près cependant, sa méthode est toute différente de la précédente. Il commence en effet par admettre l'existence objective du monde, tel que le sens commun et la science le connaissent; il croit au temps réel, à l'espace réel, à la force en soi. Le monde ainsi donné, et au préalable supposé intelligible, il s'agit pour lui d'expliquer comment il est représenté dans la pensée. Le problème n'est plus de savoir quels sont les rapports du monde réel avec l'intelligence humaine, mais comment l'homme individuel à l'aide de la sensation prend connaissance du monde réel. Pour cela, à l'aide d'une série d'abstractions, M. Spencer montre comment chacun des éléments qu'il a supposés réels dans le monde objectif fait son apparition dans l'intelligence humaine.

Mais ce monde qu'il suppose réel et donné, il ne prend pas garde qu'il est lui-même l'œuvre de la pensée. S'il nous était donné tout fait et d'un seul bloc, sans que notre intelligence y eût mis sa marque, il n'y aurait rien à dire contre la méthode. Le monde tel que vous l'envisagez au début de votre système, pourrait-on dire à M. Spencer, que ce soit le monde du sens commun ou celui de la science, a été péniblement construit par la pensée humaine, suivant ses lois propres, appliquant les catégories, se mettant tout entière dans son œuvre. Il est tout imprégné de pensée. C'est en comprenant le monde, en le faisant intelligible, que la pensée a pris conscience d'elle-même, et c'est parce qu'elle prenait conscience d'elle-même que le monde est devenu intelligible. Vous venez dire après cela, considérant ce monde ainsi formé, que vous y trouvez la pensée! Je le crois bien! Vous avez commencé par l'y mettre! Mais, avant de vous laisser aller, la philosophie critique vous arrête. C'est ce monde réel, sur lequel il faut d'abord savoir à quoi s'en tenir. Il ne s'agit pas d'esquiver la difficulté et de se dérober à un examen embarrassant; il faut s'expliquer. Si vous refusez, votre système

n'est plus qu'une construction dérisoire. Les logiciens, gens sévères, appellent cela le sophisme ὕστερον πρότερον.

Dira-t-on que M. Spencer n'a fait que s'en rapporter au sens commun, pour lequel la réalité objective du monde ne fait pas doute, mieux encore, qu'il se borne à appliquer la méthode de toutes les sciences, où l'on se sert, sans se soucier de les approfondir et de remonter à leur origine, des notions de temps, d'espace, de matière et de force? et n'est-il pas permis de revendiquer pour la philosophie un droit qui n'est contesté à aucune science? — Il y a ici, il faut en convenir, quelque chose de spécieux, et c'est ce qui séduit une foule de lecteurs inattentifs. Pourtant M. Watson n'a pas de peine à faire justice de l'objection. Il est très vrai que l'homme du sens commun et même l'homme de science ne se posent pas la question de savoir si le monde qu'ils voient n'est pas un simple monde d'apparences; ni l'un ni l'autre ne sont idéalistes, et ils ne comprendront pas votre question quand vous leur demanderez si le monde existe hors de l'esprit. Mais remarquez qu'ils ne doutent pas non plus de l'identité du monde et de la connaissance qu'ils en ont. Ils ne font aucune distinction entre leurs idées et les choses; ils ne sont donc pas non plus réalistes; l'empiriste et l'idéaliste peuvent également invoquer leur témoignage. La vérité est qu'il est absurde d'invoquer ce témoignage; la distinction de la pensée et des choses ne relève ni du sens commun ni de la science. Ils ne posent pas cette question et ne sont pas compétents pour la résoudre. C'est un problème purement philosophique : c'est un des problèmes essentiels de la philosophie. S'y dérober, quand on se dit philosophe, se retrancher, pour esquiver la difficulté, derrière le sens commun et la science, c'est en réalité renoncer à la philosophie, c'est abdiquer.

Examinons pourtant cette prétendue genèse de la pensée. A l'origine, nous avons des sensations qui se succèdent. « La relation de séquence, dit M. Spencer, est donnée dans chaque modification de la conscience. » Comparant les diverses relations de séquence par le procédé bien connu de la généralisation et de l'abstraction, nous formons l'idée du temps. L'idée d'espace dérive de la précédente : car lorsque des sensations successives nous sont données dans un ordre tel que nous pouvons le renverser, et le prendre indifféremment dans un sens ou dans l'autre elles nous apparaissent comme coexistantes. De la comparaison des relations de coexistence naît, comme précédemment, la notion d'espace. Voilà, en ce qu'elle a d'essentiel, la théorie de M. Spencer.

De deux choses l'une. Ou bien les sensations nous sont données comme simplement successives, et alors on n'a pas le droit de considérer l'ordre suivant lequel elles se produisent comme nécessaire et irréversible; cet ordre n'est qu'un fait contingent et accidentel. Ou bien on considère cet ordre comme nécessaire et invariable; on y voit l'expression dans la conscience de l'ordre réel et objectif auquel est soumise la réalité. Mais alors on n'a pas le droit de dire qu'on prend pour point de départ de simples sensations; on y introduit sans s'en

apercevoir peut-être, du moins sans le dire, arbitrairement en tout cas, un élément nouveau, la nécessité ou la causalité. On ne tient pas sa promesse, on fait un cercle vicieux. C'est ce qui arrive à M. Spencer, Il prend évidemment parti pour la seconde alternative, car c'est seulement parce qu'il est nécessaire et irréversible que l'ordre de séquence des sensations se distingue de l'ordre de coexistence.

Quant à la prétendue généralisation par laquelle nous formons les concepts de temps et d'espace, il est trop clair qu'elle n'explique rien. La question n'est pas de savoir comment nous formons la notion de temps quand nous connaissons des choses successives; mais, au moment où nous nous les représentons comme telles, quelque chose s'ajoute à la sensation, qui est sans doute donné en même temps qu'elle, mais qui en diffère logiquement et qu'une analyse scrupuleuse doit distinguer. Un fait de conscience est évidemment autre chose que le lien aperçu entre plusieurs faits de conscience.

« Notre conception de la matière, dit ensuite M. Spencer, réduite à sa forme la plus simple, est celle d'une coexistence de positions qui offrent de la résistance. » Mais comment expliquer le passage des simples états de conscience individuels, et isolés par hypothèse, à l'idée de positions coexistantes qui offrent de la résistance? Une impression de résistance n'est pas une simple sensation : c'est la conception d'un objet qui résiste, et cela suppose la construction du monde réel par le travail de la pensée. Ici encore, on confond la sensation simple avec le travail d'élaboration que la pensée accomplit d'après ses lois propres, à l'occasion de cette sensation.

Même méthode et même défaut dans l'explication du mouvement. « Les mouvements des différentes parties de notre organisme sont d'abord représentés dans la conscience. » Mais, au point ou l'on suppose que nous sommes, comment connaissons-nous notre organisme? Comment en distinguons-nous les différentes parties? — On dit ensuite que « ces mouvements supposent des réactions de la part de la conscience ». Mais comment des réactions peuvent-elles être connues comme telles par la conscience si l'on commence par ne supposer dans la conscience que de pures sensations? Il y a au fond de tout cela un perpétuel jeu de mots. La sensation dont il s'agit ici est appelée *musculaire*, et ce mot ne devrait signifier, pour une pensée qui est en voie de formation, qu'une simple différence qualitative. Mais comme ce mot, pour notre pensée toute formée, désigne un rapport déterminé et fort complexe avec un organisme supposé connu, on prête, sans y prendre garde, à la pensée primitive ce qui n'appartient qu'à la pensée adulte ; et dès lors on n'a plus de peine à expliquer la pensée adulte par la pensée primitive.

On voit par tout cela que « l'expérience de la force ne précède pas, comme M. Spencer voudrait nous le persuader, l'expérience du mouvement, mais au contraire la présuppose..... La force, sans aucun doute, suppose le mouvement, comme le mouvement suppose la matière, la matière le temps, et le temps l'espace; mais ces formes les plus

simples de la connaissance ne sont pas distinguées du premier coup d'œil, et par suite la force est le dernier élément qui, dans la conception scientifique du monde, apparaisse dans la conscience. »

Nous laissons de côté les objections que M. Watson dirige contre la démonstration des trois lois de la mécanique donnée par M. Spencer. Nous devons aussi nous borner à signaler le chapitre, plein d'observations pénétrantes, où il montre que, en dépit des apparences, la distinction des phénomènes et des noumènes de Kant est tout autre chose que la séparation établie par M. Spencer entre le connaissable et l'inconnaissable.

L'idée principale sur laquelle repose toute cette critique de l'empirisme, c'est qu'il ne faut pas confondre la simple sensation considérée comme un état de conscience, toute passive par conséquent, avec l'idée dont cette sensation est sans doute un élément, mais qui est l'œuvre de l'activité de l'esprit, s'exerçant sur la matière qui lui est fournie. Le même reproche qu'il adresse aux empiristes, M. Watson l'adresse à Kant lui-même. Du moins, car il ne faut rien exagérer, si Kant est le premier qui ait mis en lumière l'union étroite de ce que l'esprit reçoit et de ce qu'il met de lui-même dans la connaissance, il a encore trop souvent séparé et isolé ces deux éléments. C'est en ce sens, et en allant plus loin que lui dans la voie qu'il a la gloire d'avoir ouverte, que sa doctrine doit être développée.

Il faut convenir que, abusant des divisions logiques, nous sommes toujours portés à distinguer les sensations brutes, si j'ose dire, immédiatement données, de l'élaboration que la pensée leur fait subir. Il y aurait comme deux stades, deux actes distincts de l'esprit. Là est l'illusion. Il n'y a pas de sensation brute; et M. Watson a soin de n'employer jamais, au lieu de ce terme équivoque : la sensation, que l'expression *the manifold of sense*. Au moment où elle arrive àa conscience, la sensation a déjà subi l'application des lois de l'esprit. Les schèmes, les catégories, ne sont pas des choses distinctes dans le temps, qui arrivent l'une après l'autre et se juxtaposent on ne sait comment. La sensation est schématisée, puis soumise aux catégories avant que nous ayons eu le temps d'y prendre garde. C'est seulement par abstraction que nous pouvons, et que nous devons, distinguer les divers éléments, inséparables dans l'acte concret de la représentation. Seulement, comme il arrive souvent, nous sommes dupes de nos abstractions, et nous substituons à une distinction purement logique une séparation dans le temps.

On est donc en droit de reprocher à Kant l'emploi des expressions *matière* et *forme* de la connaissance, qui semble impliquer une séparation trop profonde. La forme ne s'ajoute pas à la matière après coup; elle n'est que la manière dont cette matière apparaît à l'esprit. Par suite, c'est mal parler que de considérer la multiplicité sensible comme *donnée*, tandis que la forme serait appliquée par l'intelligence : l'une et l'autre sont données exactement au même titre. « Au point de vue

phénoménal, les deux éléments sont donnés à la fois; au point de vue philosophique, il faut dire que tous deux sont les produits de la pensée. » De même, les expressions *à priori*, *à posteriori* sont de nature à créer de fâcheuses équivoques; les schèmes et les catégories ne précèdent pas la sensation, puisqu'ils n'apparaissent qu'à propos de la sensation. Ils ne sont pas le privilège de la pensée savante; ils n'appartiennent pas en propre à a pensée réfléchie. Le plus humble des hommes les met en œuvre comme le plus savant philosophe, par cela seul qu'il est homme et qu'il pense. C'est justement pourquoi la philosophie, comme on l'a vu plus haut, doit se borner à distinguer d'une façon purement logique les différents éléments de la pensée concrète. Pour le reste, elle doit laisser la pensée livrée à elle-même et respecter absolument son indépendance.

C'est faute peut-être d'avoir été jusqu'au bout de sa propre pensée sur ce point, c'est pour avoir attribué aux catégories une origine distincte et plus haute que Kant a été amené à concevoir un monde de choses en soi, réel, quoique nous n'en puissions rien connaître, et telle qu'une intelligence plus puissante que la nôtre, non soumise à la loi du temps, source de toutes nos infirmités, pourrait le connaître directement. Si l'on s'affranchit de ce préjugé, on s'aperçoit que, les catégories n'étant pas d'une autre origine que la multiplicité sensible, il n'y a lieu, en aucun sens et d'aucune façon, de parler d'un monde de noumènes distinct du monde que nous connaissons. Parler d'une pensée différente de la nôtre, c'est ne pas s'entendre soi-même. Toute pensée consiste à unir l'universel et le particulier; « ainsi nous rejetons la fiction d'un universel existant en dehors de l'intelligence, et en même temps nous constatons ce fait que l'homme individuel ne construit pas plus le monde qu'il ne se construit lui-même. » En d'autres termes, il n'y a pas deux mondes, et le monde phénoménal tel que la science nous le fait connaître n'est pas un reflet, une apparence, l'image d'un monde plus réel, comme dirait Platon. Il n'y a qu'un monde, le nôtre, et il faut revendiquer pour ce monde construit par la pensée humaine une réalité pleine, entière, et sans réserve.

Nous ne voudrions pas jurer que, là même où M. Watson se borne à interpréter la pensée kantienne, il ne se soit point parfois laissé entraîner à y voir un peu autre chose que ce qui y est, à la tirer à lui, comme on dit, et à y retrouver ses propres vues; quelques réserves seraient nécessaires, si nous pouvions insister sur ce point. Mais si, laissant de côté le point de vue historique, on prend l'œuvre de M. Watson pour ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire pour une œuvre indépendante et originale, si l'on y voit un criticisme amendé et développé, nous sommes fort éloigné de vouloir le contredire. C'est précisément dans le même sens, dans un sens phénoméniste, et en se débarrassant de l'encombrant appareil des choses en soi, que s'est développé e criticisme français. Il est assurément curieux et significatif de voir un penseur étranger arriver par une voie différente, et qu'il a frayée

lui-même, à des conclusions analogues. C'est une des raisons pour lesquelles nous avons lu le livre de M. Watson avec un vif intérêt et une grande sympathie.

VICTOR BROCHARD.

J. Romanes. ANIMAL INTELLIGENCE (*L'intelligence des animaux*). *Bibliothèque scientifique internationale.* Kegan Paul, Londres, 1882.

Quand dans la formation d'une science un livre est nécessaire, on peut être sûr qu'il vient à son heure. La psychologie comparée, qu'on appellerait mieux la psychologie générale ou simplement la psychologie (car que serait une science qui n'aspirerait pas à embrasser tout son objet?), ne peut se fonder que sur un ensemble considérable de faits méthodiquement classés. De même que l'organisation définitive de la sociologie a suscité l'immense répertoire de faits sociaux dressé sous la direction de Spencer, la *Sociologie descriptive*, de même de vastes tableaux de faits psychiques sont absolument nécessaires dans la phase que traverse la science de l'esprit. C'est à ce besoin que répond la tentative de M. Romanes.

Le présent volume n'est que la première partie d'une œuvre plus étendue. L'auteur travaille en ce moment à un livre de haute portée qu'il intitulera l'*Evolution de l'esprit.* Mais, avant de présenter cette synthèse au public, il a cru et avec raison qu'il était à propos de l'appuyer sur la base solide d'observations aussi nombreuses que possible et de commencer par un tableau complet des faits de l'intelligence animale connus jusqu'ici.

Il était préparé à ce travail par ses recherches personnelles sur le système nerveux des animaux inférieurs et ses études biologiques [1]; il a profité de l'admirable organisation scientifique, qui, comme nous l'avons constaté en annonçant le livre de M. Grant Allen sur le sens de la couleur, met à la disposition des psychologues anglais des ressources incalculables d'information et de contrôle; enfin il n'a pas cessé de recevoir pendant la composition de ce recueil l'inspiration de Darwin; il a eu entre ses mains, grâce à l'amitié de l'illustre naturaliste, de volumineuses notes amassées par celui-ci pendant quarante ans, et la rédaction primitive d'un chapitre très étendu sur l'instinct dont l'*Origine des espèces* n'avait pu contenir que l'abrégé. Tout se réunit donc pour faire de ce travail une œuvre des plus sérieuses, bien supérieure à tout ce qui a paru jusqu'à ce jour.

1. Voir de nombreux articles dans le journal anglais *Nature*, et surtout un opuscule sur l'*Évolution des nerfs et du système nerveux*, traduit par M. Rodier, Paris, Masson, 1878. Cf. *Revue philosophique*, août 1877 et avril 1878, ou le *Mémoire sur l'évolution des nerfs* est analysé. M. Rodier a également traduit le résumé d'une conférence faite par M. Romanes en août 1878, à Dublin, sur l'*Intelligence sur les animaux*, et y a ajouté des notes fort intéressantes. Bordeaux, Gounouilhon, 1879. C'est l'embryon de l'ouvrage actuel.

L'ouvrage est composé de la manière suivante. Dans une introduction (1-17 p.), M. Romanes indique brièvement, à défaut d'une étude systématique sur la nature des facultés mentales des animaux et l'explication de leur développement, étude qui sera l'objet de sa prochaine publication, le sens qu'il attache aux termes essentiels du vocabulaire psychologique ; il distingue l'instinct de l'action réflexe et de l'intelligence ou raison. Quelques réflexions pénétrantes sur la situation du psychologue en présence des faits de conscience manifestés par des êtres dont la conscience ne lui est pas ouverte montrent assez que l'auteur, bien que n'étant pas un philosophe d'origine, n'est étranger à aucun des points de vue signalés par la philosophie idéaliste et connaît les objections préalables élevées par elle contre la psychologie objective.

Puis viennent une série de monographies qui sont tout l'ouvrage : I. Application des principes posés aux animaux inférieurs — II. Mollusques. — III. Fourmis. — IV. Abeilles et Guêpes. — V. Termites. — VI. Araignées et Scorpions. — VII. Les autres arthropodes. — VIII. Poissons. — IX. Batraciens et Reptiles. — X. Oiseaux. — XI. Mammifères. — XII. Rongeurs — XIII. Eléphant. — XIV. Chat. — XV. Renard, Loup, Chacal. — XVI. Le Chien. — XVII. Les Singes. — Un index détaillé facilite les recherches du lecteur à travers cette énorme quantité de faits.

Nous ne dirons rien des principes généraux posés dans l'Introduction. Le lecteur les connaît : ce sont ceux de la philosophie évolutionniste. Nous nous réservons d'ailleurs de les examiner quand paraîtra le second volume annoncé pour l'année prochaine. Celui que nous avons sous les yeux étant avant tout un répertoire de faits, ce qui importe seulement d'examiner, c'est la valeur de ces faits et leur classement.

Sur le premier chef, hâtons-nous de dire que la critique de l'auteur est d'une sûreté qui n'a d'égales que la richesse et la nouveauté de ses informations. Il a d'abord, ce que rien ne remplace et ce qui ne s'acquiert que par le commerce avec la vie animale, le sens de ce qui est possible, de ce qu'on peut avec vraisemblance attribuer en fait de combinaisons intellectuelles à chaque classe d'animaux. Ensuite il n'enfreint jamais les règles sûres qu'il s'est posées et qui sont celles de la critique en tout ordre de sciences, celles-là mêmes qu'indiquait Wundt dans un article sur le même sujet publié en 1876 (*Vierteljahrsscrhift für wissenschaftliche Philosophie*, 2 H.). Son livre n'a rien de commun avec les livres de merveilles ; il ne se soucie en aucune façon d'étonner le lecteur en attribuant aux animaux des actes et des motifs égaux ou même supérieurs aux nôtres : son but est de fixer exactement le degré de complexité imparti par les lois de l'évolution à l'intelligence de chaque espèce. Un jour viendra où nous aurons pour ces évaluations approximatives un critérium abstrait, une unité de mesure, soit qu'on prenne tout d'abord comme point de comparaison le nombre des actes élémentaires figurant dans une combinaison donnée, soit qu'on recoure au temps et à l'espace embrassés par la mémoire et la prévision, gran-

deurs qui correspondent bien à l'étendue des correspondances de l'être avec son milieu, soit enfin qu'on trouve un moyen de comparer entre elles sous le rapport de la précision les diverses représentations d'un même fait, comme le progrès des idées mathématiques permet de le faire pour les notions des sauvages.

En attendant, on est forcé de s'en tenir à des faits types bien choisis et exactement contrôlés. La règle de M. Romanes est de ne rapporter que ceux qui émanent des hommes compétents, de savants qui savent voir, ou, à leur défaut, que ceux qui sont affirmés par des personnes connues, dont les noms certifient le témoignage. Il ne semble pas qu'aucun ouvrage général existant présente sous ce rapport autant de garanties.

Quant à la division adoptée pour chaque chapitre, elle est claire et exempte de toute subtilité systématique. Lorsque le groupe étudié est peu intéressant, les subdivisions se restreignent : ainsi le chapitre des poissons ne contient que les sous-titres suivants : *émotions; habitudes spéciales; intelligence générale.* Mais ces mêmes cadres sont susceptibles de se déployer en un tableau à compartiments mutiples quand la matière est plus abondante. Ainsi les fourmis et les abeilles sont étudiées en deux longs chapitres (p. 31 à 198 sur 498), qui sont construits sur le même plan et offrent des paragaphes assez nombreux. 1° Portée des sens spéciaux. 2° Sens de direction. 3° Mémoire. 4° Emotions. 5° Moyens de communication. 6° Habitudes générales aux espèces diverses (Essaimage, Elevage, Education, Pucerons, Esclaves, Commensaux favoris, Sommeil et propreté, Jeux et Repos, Habitudes funéraires). 7° Habitudes particulières à certaines espèces (Section des feuilles par les amazones, Fourmis agricoles, Atta, Certaines fourmis africaines, Fourmi des arbres de l'Inde, Fourmi mellifère, Ecitons, *Annomia arcens*). 8° Intelligence générale des diverses espèces. 9° Anatomie et physiologie des centres nerveux. Cette distribution est commode sans aucun doute et facilite beaucoup la lecture. Mais quand on songe que, de son propre aveu (Préface, p. VI), l'auteur vise à une classification systématique des faits psychiques dans l'animalité, on ne peut s'empêcher de trouver que cet ordre laisse quelque peu à désirer, malgré ses avantages pratiques.

Ainsi on ne voit dans la division adoptée nulle trace de la correspondance établie par Spencer entre les représentations et les volitions, et, pour employer des mots plus concrets entre l'intelligence et la conduite. Il nous semble que ces deux groupes de phénomènes mis en face l'un de l'autre s'éclaireraient d'une vive lumière, en raison de la simplicité de leurs rapports. Les émotions formeraient un troisième groupe, intermédiaire entre les deux autres; et parmi les émotions il y aurait à distinguer les émotions produites par le fonctionnement sérieux de celles qui accompagnent le jeu, ces dernières étant l'objet de l'esthétique animale. Maintenant chacune de ces trois activités, intellectuelle, pratique, émotionnelle et esthétique, lorsqu'elle se manifeste dans la vie sociale, donne lieu à des phénomènes nouveaux, le langage (moyen de commu-

nication), la morale et les affections ou passions, enfin l'Art. Cette distribution des faits de la vie individuelle et sociale en trois groupes nous paraît bonne; il est possible qu'elle ne soit pas la meilleure; nous ne la suggérons que pour montrer comment un classement plus systématique et plus compréhensif aurait pu être substitué aux cadres un peu arbitraires et inégaux de l'auteur. Il semble que sa doctrine générale sur la composition de l'esprit ne soit pas encore bien assise; car il y a plusieurs catégories de phénomènes normaux qu'il n'a mentionnés que par endroits, comme par exemple la constitution de la famille et les relations sexuelles, les industries, l'organisation sociale, les aptitudes esthétiques [1]. Le seul trait qu'il a suivi d'une manière continue à travers tout le règne animal, c'est si je puis m'exprimer aussi, la courbe des degrés d'intelligence. On sent que l'auteur se prépare à expliquer l'évolution des phénomènes représentatifs depuis les animaux inférieurs jusqu'à l'homme, et que cette idée domine chez lui toutes les autres. Il résulte de cette préoccupation, bien légitime dans l'état actuel de la science et qui nous promet un livre du plus haut intérêt, — l'histoire de la pensée avant l'homme, — que l'ouvrage actuel tourne légèrement à la monographie. Il y aura quelque jour une encyclopédie psychologique du règne animal; ceci — et pourtant qu'il y a de choses dans ce livre! — n'est qu'un premier pas vers ce but, un premier essai réellement heureux, mais destiné lui aussi à une refonte générale dans une dizaine d'années, peut-être plus tôt.

Il est probable que l'encyclopédie dont nous parlons se fera en Angleterre, et nous ne serions pas surpris que M. Romanes lui-même en trace le plan. Spencer a trouvé des collaborateurs pour son immense répertoire de faits sociologiques; un psychologue anglais en trouvera pour une tâche analogue portant cette fois sur la science de l'esprit. Serons-nous en France, simples spectateurs de cette riche production d'œuvres utiles [2]?

A. ESPINAS.

1. Par exemple, M. Romanes rapporte avec détails l'habitude qu'ont les fourmis de se nettoyer soigneusement. Il aurait pu suivre cette catégorie de faits à travers le règne animal. Que d'animaux font leur toilette! Il se borne à cette constatation isolée. — Dans la leçon de 1878 les phénomènes psychiques sont seulement divisés en *intellectuels* et *affectifs*; seuls les phénomènes intellectuels sont l'objet d'une division régulière ainsi conçue : 1° Perception immédiate; 2° Représentation idéale d'un objet absent; 3° La conception généralisée, ou l'idée abstraite d'un certain nombre de ressemblances communes à toute une classe d'objets. Cette dernière catégorie se subdivise elle-même en deux autres (A) les idées abstraites assez simples pour se développer sans l'aide du langage (*concepts ces sensations* de Lewes); B les idées abstraites trop complexes pour se développer dans l'aide du langage.

2. Dans la même collection, M. Lubbock vient de donner un résumé de ses magnifiques observations sur les fourmis et les abeilles.

REVUE DES PÉRIODIQUES ANGLAIS

Mind

a quarterly Review of Psychology, etc. Octobre 1882.

F. Ellingwood Abbot. *Philosophie scientifique : théorie de la connaissance humaine.* — On sait que Kant est considéré comme l'auteur d'une révolution en philosophie, pour avoir soutenu qu'il faut considérer les choses comme se conformant à la connaissance et non la connaissance aux choses. Etait-ce une nouvelle méthode philosophique? Non. Kant ne faisait que compléter, organiser et formuler une doctrine inaugurée au XIe siècle par le nominaliste Roscelin, ressuscitée au XIVe siècle par Guillaume d'Occam. Toute la philosophie contemporaine repose en fait sur une théorie nominaliste des universaux : les écoles transcendantale et associationiste démontrent également la tendance à l'idéalisme, latente dans cette théorie. La « force de l'idéalisme », dont on a souvent parlé à propos de Berkeley, est la « force du nominalisme » ni plus ni moins; elle conduit logiquement à admettre qu'il n'y a rien en dehors de la conscience individuelle. L'idéalisme doit aboutir au « Solipsime », qui en est la *reductio ad absurdum*. « Comme la révolution française, la révolution nominaliste ne peu vivre que par la guillotine, en coupant la tête toute perception qui prétend apporter la moindre information extérieure au misérable Solipsiste, renfermé dans la prison de sa conscience. »

Heureusement, ces principes n'ont jamais été admis par la science moderne. Tandis que la philosophie définit la connaissance rien que par le moi et ses propre états, la science la définit comme double : *individuelle* (connaissance que l'esprit a de ses propres actes plus sa connaissance du cosmos dont il est une partie) *générale* (somme de toutes les connaissances humaines sur le cosmos, vérifiées et certifiées par les gens compétents). La science ne présente pas ses vérités comme les états de conscience de quelqu'un ; mais elle professe que la connaissance se conforme aux choses, non les choses à la connaissance. L'auteur montre par plusieurs exemples que le point de vue scientifique est complètement objectif. Pour n'en citer qu'un : lorsque M. Thomson nous dit que le poids d'un atome d'hydrogène égale à peu près 109.312 octillionième de gramme, y a-t-il dans la conscience humaine quoi que ce soit d'équivalent à cette quantité?

Une revue rapide de l'histoire de la philosophie depuis Thalès, est destinée à montrer le combat du réalisme et du nominalisme avec leur victoire alternative. Le nominalisme a triomphé, en fait, avec Descartes, qui pose l'être pensant individuel, avec Locke, qui pose l'être sentant individuel. Pendant que la philosophie s'avançait de plus en plus dans cette voie, la science en suivait une autre, celle du *relationisme*, et construisait sur cette base un édifice stable, toujours grandissant. Si donc la science a raison, la philosophie est un rêve de malade; si la philosophie a raison, la science n'est qu'une immense illusion. On peut bien prédire que ce n'est pas la science qui changera.

La théorie de la philosophie scientifique enseigne que la connaissance est une corrélation dynamique du sujet et de l'objet, qu'elle a deux origines dernières, le monde et l'esprit, qu'elle suppose une action du monde sur l'esprit, une réaction de l'esprit sur le monde, que les « choses en soi » sont en partie connues, en partie inconnues ; que la possibilité de toujours vérifier par l'expérience les rapports découverts est une preuve d'un cosmos nouménal connu, suffisant pour définir la connaissance objective. La science est donc le contraire du nominalisme. La philosophie aujourd'hui encore est scolastique.

Le subjectivisme a créé en philosophie un nouveau genre de scepticisme. La doctrine de la relativité de la connaissance repose assurément sur une vérité évidente (que la connaissance est un rapport entre le connaissant et le connu); elle signifie que l'homme ne connaît pas tout, mais non qu'il ne connaît pas ce qu'il connaît : une connaissance non relative serait une contradition *in adjecto*. Mais cette vérité incontestable n'a rien de décourageant pour la science et n'ébranle en rien la solidité de ses acquisitions. L'objectivisme scientifique s'appuie consciemment ou inconsciemment sur le relationisme. Son principe fondamental est la loi de vérification objective, — la connaissance doit se conformer aux choses : et le corollaire de cette loi, c'est l'inséparabilité des phénomènes et des noumènes.

Quoique foncièrement subjective, la philosophie moderne tend cependant, à l'occasion, vers une autre voie, avec le sens commun des Ecossais, le réalisme naturel de Hamilton, le réalisme raisonné de Lewes, le réalisme transfiguré de Spencer, les thèses réalistes d'Uberweg. C'est dans cette voie que doit se résoudre le problème de notre siècle : « Comment identifier la science et la philosophie en rendant la base, la méthode et le système de la science philosophiques, et la base, la méthode et le système de la philosophie scientifiques ? »

TH. DAVIDSON. *La perception.* — Ce problème est fondamental en philosophie; chaque système prend son caractère de la manière dont il essaye de le résoudre. Cet article est surtout critique et donne comme conclusion la définition suivante de la perception : C'est « l'intuition d'une sensation (*feeling*) comme rapport d'activité et de passivité entre deux existences dont chacune a cet acte permanent que nous appelons être. L'intuition donc et non l'identité est l'essence de la perception. »

MONTGOMERY. *La causalité et ses conditions organiques.* — Cet article termine l'étude dont le commencement a été exposé dans le numéro d'octobre de la *Revue.* L'auteur continue à exposer (sans beaucoup de clarté) sa philosophie de l'organisation, qui « est le fait central s'offrant partout, comme la véritable base substantielle, la cause *in potentia* et *in actu* des effets naturels. » Elle débarrasse du nihilisme de Hume. L'organisation est de plus « la matrice du système des pouvoirs synthétiques si bien établie et si vainement cherchée par Kant dans l'esprit ; enfin elle est l'accumulation, par évolution, de tout ce que la vie contient de potentiel. »

H. SIDGWICK. *L'incohérence de la philosophie empirique.* — L'auteur entend par ce mot la philosophie courante de la plupart des naturalistes contemporains et de ceux qui se rattachent à leurs doctrines et à leurs méthodes. De même que, à l'époque de Descartes, les mathématiques se présentaient comme le type solide de la science, de même, de nos jours, ce sont les sciences qui reposent sur l'expérience. Tout en admettant l'expérience, M. Sidgwick ne pense pas qu'on puisse établir une théorie cohérente de la connaissance sur une base empirique. Il reconnaît que, dans la plupart des sciences, les notions fondamentales dérivent de l'expérience, exemples : ligne droite, carré, force, acide, sel, impression, émotion, etc. Mais toutes ces notions, avec leur sens matériel, n'ont été que les matériaux de la science qui les a modifiées.

Maintenant, est-il vrai que toutes les connaissances, médiatement ou immédiatement fondées sur l'expérience, sont vraies par là même? Il semble que l'empirisme admet, quoiqu'il ne le reconnaisse pas explicitement, que ce qui est vrai et solide, c'est ce qui est universellement admis ; en un mot qu'il accepte le critérium du consentement unanime. Poussé plus loin, il accepte : 1° ce qui est immédiatement connu, 2° ce qui découle nécessairement de ces données immédiates. — Mais pourquoi admettre que l'erreur est toujours absente des connaissances non inférées et d'elles seules? Y a-t-il un critérium vraiment infaillible pour reconnaître que telle connaissance est immédiate? Dira-t-on qu'il faut, en ce cas, se fier seulement à ceux qui sont experts dans une question? Mais alors que répondre aux métaphysiciens intuitionistes, qui disent avoir une connaissance immédiate des vérités universelles?

L'auteur, après avoir distingué dans l'empirisme deux grands courants, l'un *matérialiste* (qui n'admet comme immédiates que les connaissances matérielles), l'autre *mentaliste* (qui n'admet comme immédiates que les données mentales), examine la valeur scientifique de la vérification. Une chose est vraie, parce qu'elle est vérifiée. Mais que signifie vérifier? Cela veut dire qu'une hypothèse est accompagnée de certaines anticipations qui se trouvent toujours ressembler à ces perceptions vives qui constituent la conscience et même s'identifier avec elle. Mais il y a un accord identique entre l'expérience actuelle et les anticipations qui accompagnent les propositions générales (mathématiques, logiques,

physiques) que les philosophies d'une autre école affirment connaître immédiatement.

Ce numéro contient en outre des notes et discussions : NORMAN PEARSON. Le sens de la faute morale (*Sin*) et l'évolution — MARTIN. Le devoir utilitaire. — DAVIDSON. Définition de la raison. — ROBERTSON. L'action du motif. — Et une note du Directeur sur l'article de M. Viguier (qui a paru ici en juillet 1882) sur le sens de l'orientation.

The Journal of speculative philosophy.

New-York. Avril 1882.

W.-T. HARRIS. *Quatre paradoxes de Hegel.* — Pour exprimer plusieurs de ses doctriens, Hegel a choisi la forme du paradoxe, parce que toutes les vérités philosophiques les plus hautes sont paradoxales pour l'esprit non philosophique. Ainsi, par exemple la doctrine que la matière seule est l'explication de toute chose est paradoxale pour la conscience commune, parce que celle-ci perçoit aussi le mouvement et la force. Une explication quelconque implique un paradoxe, parce qu'elle essaye de substituer un fait à deux ou plusieurs faits. Après ces préliminaires, Harris expose et explique les quatre paradoxes de Hegel : 1° La pensée et l'être sont identiques. 2° L'être et le non-être sont identiques. 3° Tout ce qui est réel est rationnel. 4° Les principes de contradiction et de milieu exclus ne sont pas des lois absolues de la pensée ou de l'existence.

MEEDS TUTHILL. *Utilité, beauté, raison* (ou science, art, religion) chacune de ces trois choses gouverne l'homme : l'utilité par une sorte de nécessité extérieure, la beauté par une nécessité intérieure et mystérieuse, la raison par une nécessité absolue, à la fois interne et externe. L'auteur montre comment la beauté sert de l'utilité « comme le bouquet sort du vin et l'odeur de la rose » et comment la raison sort de l'art comme une règle objective.

H. DELFF. *Dante et le rapport du « Convito » à la « Divine Comédie ».* — Article destiné à montrer que Dante est, au moyen âge, l'un des représente du mysticisme, en opposition avec la scolastique.

R. A.-HOLLAND. *La philosophie et ses rapports avec l'agnosticisme et la religion.* — On se lamente sur le scepticisme de notre siècle ; le doute n'est pas confiné à la philosophie, il a envahi la littérature et la vie courante. La thèse même que la religion doit devenir philosophique et la philosophie religieuse est un effet du scepticisme. Ce que Hume et Kant ont dit les premiers, ce que Gœthe a répété en vers, ce que Comte et Mansel, Herbert Spencer et les savants expriment, chacun de leur point de vue propre, c'est le désespoir d'une connaissance absolue ; mais cela même implique une connaissance absolue. Dans tout acte déclarant l'absolu inconnaissable, l'agnosticisme le déclare déjà connu ; car une pareille

négation se nie elle-même. — La religion doit craindre avant tout de laisser formuler ses symboles en un système logique, car les symboles servent à l'adoration et non à l'argumentation. De même, essayer d'établir Dieu à titre de cause première, comme si dans la chaîne des causes, une quelconque pouvait être arbitrairement choisie comme étant sans cause, est une tâche chimérique. L'auteur en conclut que le salut est dans la méthode de Scot Erigène, Bonaventure, Anselme, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Eckart, « saints de l'intelligence et du cœur, » et dans la voie suivie par les penseurs post-kantiens.

J. Dewey. *Les hypothèses du matérialisme.* — Les discussions relatives au matérialisme ont été en général confinées à l'aspect physiologique et psychologique de la question; l'auteur veut le discuter sous sa forme métaphysique. Son court article aboutit aux conclusions suivante: Pour établir un monisme strict, le matérialisme part de l'hypothèse d'un dualisme originel insoluble. Pour établir que l'esprit est un phénomène de la matière, il est obligé de supposer une substance qui donne la connaissance de cette matière. Pour prouver qu'elle est un effet de la matière, il est obligé de supposer ou un pouvoir d'intuition de l'esprit ou que l'esprit lui-même est une cause : hypothèses qui l'une et l'autre détruisent le matérialisme.

Ce numéro contient en outre des traductions de Hegel. *Philosophie de l'état* et *Philosophie de l'esprit.*

Une nouvelle revue vient de se fonder en Angleterre au mois de novembre dernier sous ce titre : The Scottish Review; elle paraîtra tous les trimestres. (A. Gardner, London). La Revue « ne sera l'organe d'aucune école, d'aucune secte, d'aucun parti. » Parmi les études publiées dans le n° 1er nous signalerons un long article sur les *Progrès de la théologie en Écosse,* et un autre sur *Les années d'apprentissage de Th. Carlyle*, des nombreuses notices bibliographiques et une revue très étendue des périodiques étrangers.

CORRESPONDANCE

Mon cher Directeur,

La note de M. Hérault sur la *mémoire de l'intonation* (septembre 1882) fait justice d'un étrange préjugé dont nombre de demi-musiciens ne sont pas encore exempts. On se figure parfois qu'il en est des sons comme il en est des couleurs, le souvenir du son *ut* se conserverait comme celui de la couleur rouge. Certaines personnes à l'audition d'un son réunissent parfois à le nommer sans erreur. D'autres, quand elles se trompent ne se trompent presque toujours que d'un ton ou même seulement d'un

demi-ton. En général, chaque fois que je me mets au piano, j'imagine une suite de sons, je leur assigne une tonalité, cette phrase me dis-je doit-être en *ut majeur*. Expérience faite, chaque fois que je ne tombe pas juste je découvre avoir chanté intérieurement la mélodie dans les tons de *si* naturel, *ré* ou de *si bémol*, d'*ut dièze* ou de *ré* naturel.

Je me suis demandé mainte fois le pourquoi de mon erreur, et surtout la cause qui empêchait mon erreur d'excéder certaines limites.

Je l'ai cru trouver, je l'ai trouvé puis-je dire, dans la pratique instinctive d'une méthode dont je faisais autrefois un usage réfléchi. Je savais les limites en deçà et au delà desquelles ma voix ne pouvait s'étendre. Aussitôt que j'étendais un orchestre, je chantais dans le même ton et par la nature des efforts musculaires qu'il me fallait remplir. J'arrivais à en apprécier la tonalité. Là encore chaque fois que je me trompais, l'erreur était d'un ton soit au-dessus soit au-dessous du ton du morceau.

L'appréciation des efforts que doivent accomplir les muscles du larynx qui varient selon la hauteur et l'intensité du son à rendre est donc possible : elle l'est dans tous les cas où l'on chante haut en s'aidant du chant extérieur. Elle l'est aussi dans les cas où l'on a simplement recours au chant intérieur. S'il en était autrement les expériences dont j'ai parlé en premier lieu resteraient impossibles.

Ce que j'avance n'infirme pas la théorie de M. Egger, lorsqu'il prétend que, d'ordinaire la parole intérieure ne s'accompagne d'aucun mouvement des organes vocaux. Je crois avec lui que de ce mouvement, nous n'avons pas d'*ordinaire* la plus faible perception. Toutefois il est à distinguer entre deux espèces de chants intérieurs. Tantôt je chante mentalement un air en ayant égard à la seule succession mélodique des notes qui le composent. Tantôt je chante, toujours intérieurement mais avec la préoccupation de fixer avec le plus de précision possible la tonalité du morceau. Ici le chant intérieur s'accompagne de ce que l'on pourrait appeler un effort à l'état faible de l'organe vocal.

Ces indications ne sauraient contredire la thèse soutenue par M. Hérault tout au coutraire, elle la corroborent peut-être même y ajoutent-elles.

Je profite maintenant de l'occasion qui m'est offert pour répondre à une question posée par la *Revue philosophique* (livraison de juin 1879) sous les auspices de Fechner. « Certaines personnes associent l'idée de certaines couleurs à celle de certains sons, exemple l'*ut* majeur et le blanc, l'*ut* mineur et le gris cendré. » Cette association demande Fechner présente-t-elle quelque régularité?

Je n'en sais rien. Je connais une personne qui associe l'idée de certains sons à celle de « certains jours de la semaine. » Cette association qui remonte à un enfance n'a cessé de la dominer malgré elle : elle la juge déraisonnable et n'en peut expliquer la cause. Si je ne me trompe, on trouverait dans l'une des lois psychologiques connues la source de cette association, dont la bizarrerie apparente n'excède ni plus ni moins certaines associations plus fréquentes mais non moins bizarres pour qui en ignore ou en a *oublié* l'origine.

Revenons à l'exemple donné par M. Fechner. S'agit-il d'associer le *son* d'*ut* majeur à une couleur, le *son* d'*ut* mineur au gris cendré? Je déclare cette association inintelligible, le son *ut* étant le même dans tous les cas, que l'on joue en ut mineur ou en *ut* majeur. L'association doit porter sur des tons et non sur des sons.

La correction que je propose étant accepté, rien n'est plus naturel que d'associer le ton d'*ut* majeur ou blanc, le ton d'*ut* mineur ou gris cendré, et d'une manière générale, les tons majeurs à des *couleurs*, les tons mineurs à des nuances.

La nuance est parfois un mélange de plusieurs couleurs : la sensation qu'elle éveille participe de ce mélange; elle est indistincte, elle se laisse malaisément reproduire par l'imagination. On distingue les couleurs de mémoire; il n'en n'est pas ainsi des nuances. Pour apprécier deux nuances d'une même couleur, il faut les regarder en quelque sorte simultanément. La couleur sera objet de perception distinct, la nuance de perception confuse.

Ceci posé, les images éveillées par l'audition des tons majeurs correspondent à des perceptions nettes. le contraire arrive si l'on entend un morceau exécuté dans un ton mineur. Pourquoi?

Si l'on admet avec Spinoza que l'âme dans la tristesse est dans un étal de connaissance confuse, tandis qu'au contraire dans la gaieté ou tout au moins dans la sérénité, elle possède d'elle-même une conscience plus claire, l'explication demandée s'offrira d'elle-même. Le mode mineur porte à la tristesse, ou tout au moins à la mélancolie. Le mode majeur est parfois mélancolique : chose remarquable, toute mélodie d'un caractère rêveur s'écrira le plus souvent sur une clef armée de bémols que sur une clef armée de dièzes. Dans la rêverie l'âme s'abandonne, se détend; les *sons en bémol* sont toujours plus bas que les sons naturels correspondants. Voilà pourquoi l'association du ton de *la* bémol au gris bleu n'offrirait rien d'étrange et s'expliquerait à la façon des autres.

En tout cas, s'il s'agit dcs tons l'explication est possible, s'il s'agit de *sons*, elle ne l'est pas. Il n'y a point de *la* absolu écrivait M. Hérault et nous sommes de son avis. Or c'est par ses relations avec le son qu'une note mérite le nom qu'on lui attache. Prenez deux pianos construits à cinquante ans de distance : Si deux personnes veulent jour ensemble un morceau concertant, l'une des deux sera contrainte à transposer. Enfin, si malgré ces réserves, l'assoctation était fréquents chez certaines personnes entre les sons *ut*, *ré*, *de leur diapason*, (chacun peut avoir le sien et certaines couleurs) on pourrait enregistrer cette curiosité psychologique et même s'en amuser. Dans l'état actuelle de la science, on ne saurait assigner à cette association aucune *loi spéciale*.

LIONEL DAURIAC.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Caro. *M. Littré et le positivisme*. In-12. Hachette, Paris.

E. de Pressensé. *Les origines*. In-8°. Paris, Fischbacher.

Raganeau. *Nos rapports politiques*. In-18. Bordeaux, Bellier.

J.-M. Guardia. *L'Etat enseignant et l'école libre, suivi d'une conversation entre un médecin et un philosophe*. In-12. Paris, Durand et Pedone Lauriel.

M. Ferraz. *Socialisme, naturalisme et positivisme*. 3e édit. In-12. Didier, Paris.

Cucheval-Clarigny. *L'instruction publique en France*. In-8°. Hachette, Paris.

Pasty (abbé). *L'idée de Dieu, son origine et son rôle dans la morale*. In-8°. 2 vol. Paris, Lecoffre.

Chauvet. *La philosophie grecque, ses rapports à la médecine*. In-8°. Caen, Leblanc-Hardel.

Gilardin. *Étude comparée des systèmes de psychologie*. In-8° Paris, Durand et Pedone Lauriel.

W. James. *The sense of Dizziness in Deaf-mutes*. In-8°. Cambridge (U. S. A.) Riverside Press.

G.-H. Schneider. *Der Menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien*. In-8°. Berlin, Dümmler.

G. Th. Fechner. *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*. In-8°. Leipzig, Breitkopf und Hartel.

J. Bergmann. *Die Grundprobleme der Logik*. In-8°. Berlin, Mittler und Sohn.

M. Fechner vient de publier un livre (x-426 pages) consacré à la revision des points principaux de la psychophysique : principes et méthodes de mesure, principales formules de psycho-physique; interprétation de la loi de Weber; psycho-physique interne, discussion des critiques, savants et philosophes, etc.

M. Delbœuf va faire paraître le tome I de ses *Études et Essais*, qui est aussi consacré aux questions de psycho-physique.

M. Maurice Vernes a fait paraître (Fischbacher, in-8°) son discours sur *Le protestantisme et la philosophie expérimentale* prononcé à l'ouverture de la Faculté de théologie protestante. A la suite de ce discours, qui a fait quelque bruit, M. Vernes a donné sa démission de maître de conférences.

M. Mac-Cosh publie le programme d'une *Philosophic series* qui paraîtra en petits volumes de 60 pages environ (New-York, Scribner) et contiendra les ouvrages suivants : 1° *Criterium des diverses sortes de vérité*. 2° *Nature de la causalité*; 3° *Ce que le développement peut faire et ne peut pas faire*; 4° *Critique de la philosophie de Kant*; 5° *Critique de la philosophie de Herbert Spencer*. Le tome Ier seul a paru.

Les éditeurs Grigg et Cie (Chicago) commencent aussi la publication d'une série de *German philosophic Classics*. Le premier volume est consacré à Kant : « Critique de la raison pure, » par M. G. Morris, professeur à Hopkins University, Baltimore.

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Typ. Paul Brodard.

DE LA
RESPONSABILITÉ MORALE DANS LE RÊVE

La psychologie du sommeil et du rêve, après tous les travaux des anciens, des modernes et des contemporains, est bien avancée, si déjà elle n'est faite. Aussi notre intention est-elle de considérer ici le rêve plutôt au point de vue moral qu'au point de vue psychologique. Cette question de la responsabilité morale dans le rêve, bien qu'elle ait eu sa place parmi tant de questions délicates de morale traitées par les théologiens et les casuistes, et bien qu'elle n'ait pas échappé à quelques psychologues, nous a semblé ne pas être indigne de l'attention des moralistes d'aujourd'hui.

Y a-t-il une sorte de prolongement de la vie morale dans le sein du sommeil et des rêves? Toute responsabilité morale disparaît-elle, sitôt que la veille n'est plus et que nos paupières sont fermées? Nul rêve, quel qu'il soit, ne peut-il à aucun degré, et dans aucune circonstance, être imputé comme une faute à celui qui dort? Si nous sommes plus ou moins responsables de certains rêves, de quelle nature est cette responsabilité et dans quelles limites se renferme-t-elle? Telle est la question de morale, non pas vaine, quoique un peu subtile, que nous nous proposons d'examiner.

I

Mais d'abord une courte introduction psychologique est indispensable pour rappeler les diverses attaches par lesquelles le rêve tient à la veille, car c'est de là que relève le caractère moral que nous croyons devoir lui attribuer. Soumettez à l'analyse le plus bizarre, le plus absurde, le plus fantastique de tous es rêves, celui qui vous semblera le plus étranger à la réalité, décomposez-le dans tous ses éléments, vous n'en trouverez pas un seul qui, d'un bout à l'autre, ne soit emprunté à la veille, qui n'en soit une réminiscence, une trace persistante. Ce que nous avons fait, pensé ou senti pendant

le jour, quand nous étions maîtres de nous-mêmes, voilà l'unique matière dont le rêve se compose. Toute son originalité est dans les combinaisons diverses des images détachées de la veille, mais non dans les pièces et morceaux de tous ces édifices imaginaires, de toutes ces scènes féeriques qui croulent et changent plus vite que des châteaux de cartes ou des décors à vue.

Ce n'est pas seulement par toutes ces traces renouvelées, anciennes ou récentes, par toutes ces images du passé, mais d'une manière plus directe encore, par des perceptions ou sensations en acte, que le rêve tient à la veille. La réalité présente, plus ou moins, il est vrai, altérée et défigurée, prend place aussi pour une part entre les illusions du rêve et y joue un rôle important, soit qu'elle lui serve de premier anneau et de point de départ, soit que, par son intervention, elle en charge brusquement le cours, le ton général, la tendance et la couleur.

Il y a même quelques courts instants, curieux à observer, dans la transition de la veille au sommeil, comme aussi du sommeil au réveil, où ces deux éléments, la réalité et l'illusion, sont aux prises l'un avec l'autre et luttent à qui l'emportera jusqu'au triomphe complet du rêve ou de la veille. Nous renvoyons à l'excellente analyse qu'en a faite Jouffroy dans son étude sur le sommeil. C'est alors qu'on peut saisir en soi, et de la manière la moins métaphorique, un véritable *homo duplex*, c'est-à-dire, d'un côté, l'homme qui n'a pas encore cessé de veiller et, de l'autre, celui qui commence à s'endormir et à rêver. En présence de notre moi qui s'évanouit, commence à se dresser un autre moi, pour ainsi dire, extérieur au premier et prêt à l'absorber tout entier. Ce sont comme les deux moi de Sosie dans l'*Amphitryon*, comme deux sortes de conscience aux contours nuageux, entre lesquelles, aux abords du sommeil, l'esprit allant de l'une à l'autre, flotte quelque temps indécis.

La scène intérieure est à la fois occupée par deux séries opposées d'idées, d'impressions et d'images, les unes encore dépendantes de la raison, les autres déjà émancipées et battant, pour ainsi dire, la campagne. La lutte d'ordinaire n'est pas longue; la raison et la volonté vaincues cèdent la place aux illusions et aux chimères des songes, sauf à prendre leur revanche au moment du réveil.

Cependant tout dans le rêve lui-même n'est pas rêve; un certain nombre de perceptions et de sensations, plus ou moins obtuses qui se mêlent, comme nous l'avons dit, à la trame de rêve et s'incorporent avec lui. Comment en effet leur cours serait-il suspendu, à moins que le sommeil, qui ressemble beaucoup moins à la mort que l'ont dit quelques poètes et quelques moralistes, ne rendît le

corps tout à fait insensible et n'interceptât toute communication avec le monde extérieur? Que d'observations de toutes les nuits justifient ce qu'a dit Leibnitz : « Même en dormant, l'âme a un sentiment confus de ce qui se passe au dehors[1]. » Les sens sont plus ou moins affaiblis, engourdis; ils ne sont pas absolument fermés. Une vive lumière impressionne les yeux, malgré les paupières closes; la peau nous informe de la température et de la nature des corps avec lesquels nous sommes en contact; nos oreilles ne sont point fermées à tout bruit, sans néanmoins que le sommeil soit interrompu; le goût et surtout l'odorat ne sont pas eux-mêmes insensibles et entrent aussi pour quelque chose dans le cours et les incidents du rêve.

Si les communications avec le dehors ne sont pas entièrement interrompues, à plus forte raison avec notre propre corps. Non seulement les sens internes ne sont pas fermés, mais ils sont même plus ouverts que pendant la veille. Certaines fonctions organiques, au dire des physiologistes, deviennent en effet plus vives pendant le sommeil. De là une quantité de perceptions organiques et vitales, de petites sensations agréables ou désagréables, dont le cours est continu et qui influent sur la nature et la tendance de nos rêves.

Les exemples de l'action de toutes ces impressions, de tous ces excitants du dehors ou du dedans ne manquent pas chez les psychologues, comme Dugald Stewart, Lemoine, M. Maury et en dernier lieu James Sully[2], qui ont fait des études sur le sommeil. On me permettra cependant d'ajouter un fait curieux de ce genre que je crois n'avoir vu citer nulle part, et qui met d'une manière piquante cette influence en lumière. Je m'imagine n'être pas le seul auquel il soit arrivé de rêver que, tout à coup, sans savoir comment, à peine vêtu, dans le costume le plus léger, il se trouvait transporté sur une place publique, dans un salon élégant, dans un bal, au milieu de quelque auguste assemblée. Quelle n'est pas la confusion, la honte du rêveur quand il se voit exposé aux yeux de tous dans ce simple appareil et qu'il se sent coupable de ce manquement cynique aux plus élémentaires lois de la décence! Volontiers il crierait aux collines et aux montagnes de tomber sur lui pour le dérober à tous les regards; vainement fait-il effort pour s'expliquer comment il a pu se rendre coupable d'une pareille inconvenance. Venons en aide à notre rêveur et donnons-lui cette explication qu'il ne peut trouver. Il n'est pas

1. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. I.
2. Voir la *Revue scientifique* du 23 septembre 1882.
Citons aussi le savant travail de M. Delbœuf dans la *Revue philosophique* du 1er février 1880.

besoin de la chercher bien loin, ni dans quelque souvenir d'enfance, ni dans quelque aventure tragique ou comique dans laquelle il aurait été acteur ou spectateur, ni dans quelque grosse étourderie de toilette, commise les yeux ouverts. Quelque distrait qu'on soit, et fût-on de la famille de Ménalque, la distraction ne va pas jusque-là. La cause en est tout simplement dans le sentiment vague que nous avons en dormant du déshabillé très réel où nous sommes pendant lesommeil, la nuit entre deux draps.

Bien plus encore que le monde extérieur, l'état de notre corps, l'état de nos organes et de leurs fonctions affectent nos rêves. Beaucoup ont pour origine au début des sensations de bien-être ou de gêne, de plaisir ou de douleur qui deviennent non pas plus vives, mais plus distinctes en l'absence des distractions de la veille et qui évoquent, en les liant plus ou moins bien ensemble les images tristes ou agréables qui constituent certains songes. La mollesse de la couche, un sentiment de bien-être, telle ou telle pose, un malaise intérieur quelconque, la faim, la soif, une digestion laborieuse, une difficulté de respirer, une lésion organique, une prédisposition à telle ou telle maladie, servent de donnée fondamentale, pour ainsi dire, à telle ou telle espèce de rêves. Aussi, depuis Hippocrate et Galien, les médecins ont-ils considéré le retour habituel de certains rêves comme un indice qui n'est pas à négliger de certains états physiologiques et pathologiques des organes et des fonctions du corps.

Si les rêves reçoivent le contre-coup des impressions extérieures et de l'état pathologique de l'intérieur du corps, il est vrai qu'ils ne les représentent pas d'ordinaire sans les altérer de plus d'une façon. Les plus petits mouvements, comme l'a remarqué Aristote, y deviennent énormes; le moindre bruit est un coup de canon ou un éclat de tonnerre; la plus légère piqûre est le poignard d'un assassin, le plus léger malaise un horrible supplice. Cependant, à travers ces exagérations et ces grossissements, à travers ces bizarres transformations, il n'est pas difficile d'arriver jusqu'à l'impression réelle qui en est le premier chaînon et qui a donné le branle au rêve tout entier.

De même aussi, les rêves sont comme un miroir de l'âme où viennent se refléter en plus ou moins gros caractères, non pas seulement nos passions dominantes, mais nos inclinations secrètes, bonnes ou mauvaises. Dans la veille, nous ne démêlons pas toujours très bien ces secrets penchants à travers la complexité des mobiles et des tendances, ou même nous nous refusons à les voir par-amour propre et trop bonne opinion de nous-mêmes. Si le rêve est trompeur en

fait d'images, il ne l'est pas dans la mise en jeu des vrais sentiments qui nous guident; il est naïf et exempt, en grande partie, des artifices, des dissimulations de la veille et de la mauvaise foi dont on use trop souvent envers soi-même.

D'ailleurs l'esprit qui rêve n'est-il pas essentiellement le même que celui qui veille? Par quelle transformation de son essence n'en garderait-il pas au moins les attitudes et les tendances fondamentales? Tel est, dans la vie du jour, le caractère d'un individu, faible ou énergique, froid ou passionné, franc ou dissimulé, tel il sera dans les péripéties de la vie imaginaire du rêve. La personnalité morale demeure la même. Loin que le sommeil, comme on l'a dit, suspende l'habitude, c'est alors surtout qu'elle devient maîtresse, sans nul empêchement de la raison.

II

Quoique nous ayons comparé le rêve à un miroir bon à consulter pour le corps et pour l'âme, nous n'avons garde de lui attribuer des propriétés magiques, une sorte de seconde vue, la prévision des choses futures, comme l'ont fait les prêtres, les devins, quelques philosophes de l'antiquité, surtout les stoïciens, et même quelques modernes, soit par superstition, soit par mysticisme, soit par erreur philosophique. Nous sommes tout aussi éloigné que Cicéron lui-même de cette opinion du stoïcien Quintus sur les facultés merveilleuses de l'âme pendant le sommeil : « Cum ergo est sevocatus animus et societate et contagione corporis, tum meminit præteritorum, præsentia cernit, futura prævidet. Jacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus [1]. » Avec quel esprit et quel bon sens Cicéron ne fait-il pas justice de cette antithèse de Quintus, et ne réfute-t-il pas la prétendue supériorité de l'âme endormie sur l'âme éveillée? Les stoïciens n'étaient d'ailleurs que les interprètes de la vieille croyance populaire à la divination par les songes, superstition qui en a enfanté tant d'autres, qui s'est prolongée à travers les âges et dont les traces subsistent encore parmi nous. Même parmi les modernes, et jusqu'à nos jours, nous trouverions des esprits, d'ailleurs éclairés, qui ont eu plus ou moins foi à une lucidité supérieure de l'âme pendant le sommeil, aux avertissements divins ou au caractère fatidique des songes. La Mothe Levayer, dans son *Traité sur le*

1. *De Divinat.*, lib. I, cap. XXX.

sommeil et les songes, a multiplié les exemples anciens et modernes, et mis toutes les ressources de son érudition au profit de cette croyance. De nos jours, un esprit bien autrement doué du sens critique, mais enclin à une sorte de mysticisme, Charles Nodier, dans ses *Contes de la veillée* et surtout dans celui qui est intitulé *Le pays des rêves*, cite un certain nombre de faits merveilleux, mais réels, suivant lui, pour prouver que l'âme dans le sommeil y voit plus clair que pendant la veille, parce qu'elle est plus dégagée des liens et de la contagion du corps.

Un psychologue comme Jouffroy ne pouvait tomber dans ces erreurs superstitieuses ou mystiques, et douer l'âme dans le sommeil de vertus supérieures de lucidité et de clairvoyance. Il n'a pas dit sans doute que l'esprit gagnât quelque chose dans le sommeil, mais il n'a pas craint d'affirmer qu'il ne perdait rien. « L'esprit dans le sommeil marche et se développe, dit-il, absolument comme pendant la veille. » Telle est la thèse qu'il a pour but de démontrer dans son étude sur le sommeil. Par un grand nombre de faits bien observés et de délicates analyses, il met parfaitement en lumière l'activité persistante de l'esprit, que nous admettons avec lui, mais il ne réussit nullement à prouver que cette activité, que l'attention et la vigilance de l'âme ne se sont relâchées en rien, que l'âme n'a pas cessé de commander aux sens et qu'elle les éveille à son gré. Il est cependant bien obligé de reconnaître lui-même que l'esprit n'a plus le pouvoir de diriger les démarches de la pensée; or de cela seul ne suit-il pas que dans le sommeil il ne se comporte pas comme dans la veille? Il n'est pas possible de le nier sans supposer l'âme indépendante du corps, sans prétendre l'affranchir, par un spiritualisme tout abstrait, du lien qui l'unit aux organes.

Quant à nous, nous n'avons aucune sorte de superstition à l'égard du rêve; nous ne croyons pas qu'à l'engourdissement du corps corresponde une plus grande activité ou même une activité égale de l'âme. Si nous donnons quelque importance au rêve, si nous pensons qu'au point de vue moral il est digne de quelque attention, c'est uniquement parce qu'il est une image de ce qui s'est produit en nous pendant le jour, et non parce qu'il dépasse la veille par aucun don qui lui soit propre.

Pendant la veille, selon les âges, les sexes, les conditions, les tempéraments et les humeurs de chacun, la plus grande diversité existe dans ces séries ininterrompues de pensées et d'images qui constituent la vie intellectuelle et morale de chacun de nous. Cette diversité, qui est le sujet d'un des chapitres les plus intéressants, par l'abondance et la finesse des observations psychologiques et morales, des *Recher-*

ches de Reid sur l'entendement humain, se réfléchit la même de la veille dans le rêve et des pensées du jour dans celles de la nuit. C'est toujours un même fonds, quoique avec des variations, avec des changements de scène à l'infini.

De là tout le prétendu merveilleux des songes ; de là, à travers leurs incohérences et leurs folies, quelques éclairs de sens et de sagesse, certaines vraisemblances morales, et quelquefois une sorte de suite et de logique ; de là aussi des rencontres et des coïncidences extraordinaires, comme par une sorte de double vue, avec tel ou tel événement futur, ou à distance ; de là enfin, au milieu de tant d'autres songes trompeurs, quelques-uns qui se vérifient, qui rencontrent juste, qui sortent par la porte de corne et non par la porte d'ivoire, comme disaient les poëtes anciens. Apparitions de tel ou tel personnage, vivant ou sorti du tombeau, d'un ami, d'un protecteur, d'un ennemi, d'un fantôme menaçant, inspirations salutaires, avertissements prophétiques, voix entendues, tout cela ne vient pas de Jupiter ou du ciel, mais de l'âme elle-même, des pensées qui l'agitaient, de ses craintes et de ses espérances de la veille.

Aussi, sans rien admettre de miraculeux, on peut ajouter foi à quelques-uns de ces rêves, extraordinaires et prophétiques, que des historiens ou des biographes ont attribués à leurs héros, soit à des chefs d'empire et à de grands capitaines, soit à des saints, à des âmes mystiques, pieuses et repenties. Nous n'avons aucune difficulté à croire que des grands capitaines se soient vus victorieux dans le combat du lendemain, que des âmes ardentes et pieuses se soient vues transportées au ciel, que d'autres aient entendu des voix pour les détourner de tel ou tel parti, pour leur indiquer tel ou tel but, pour mettre fin à leurs hésitations et à leurs incertitudes. Ces rêves ne faisaient que traduire en images, et sous une forme plus vive, ce qui se passait dans leur âme, leurs espérances, leurs aspirations, leurs craintes et leurs doutes, le désir du repos dans la foi. On trouve des rêves de ce genre dans les historiens sacrés et profanes, dans la Bible, dans Xénophon, dans Plutarque, dans Tite-Live, dans Tacite, dans Valère Maxime [1], dans les vies d'hommes illustres ou de pieux personnages, de saints et de saintes exaltés par la foi, le repentir et l'amour divin. Il est naturel, par exemple, que Caius Gracchus rêve que, comme son frère, il mourra de mort violente, ou que Calpurnie, pleine d'appréhension, voie en songe César assassiné et veuille l'empêcher de se rendre le lendemain au sénat. Il n'est pas moins naturel qu'un grand capitaine, Germanicus, ait un songe, d'après Tacite, qui

1. Lib. I, cap. VII, *De somniis*.

lui présage la victoire dans le combat du lendemain. Pourquoi ne pas croire à Marc Aurèle, qui assure avoir dû trois fois son salut à des songes? C'étaient sans doute les meilleurs conseils, les plus fortes réflexions de la veille qui lui revinrent à l'esprit sous une forme plus nette et plus impérieuse pendant le sommeil. Tel est aussi le rêve qui annonce à la mère de saint Augustin la conversion de son fils [1], ou les deux rêves de la princesse palatine racontés par Bossuet dans son oraison funèbre. Les philosophes eux-mêmes ont eu des songes qui leur prédisaient le succès de leur œuvre. Citons, d'après Baillet, les rêves de Descartes en conformité avec l'état de son esprit, au moment où il était dans l'enfantement de sa nouvelle méthode.

Les songes imaginés par les poètes, ceux de Pénélope dans Homère, d'Electre dans Sophocle, d'Enée dans Virgile, d'Halcyone dans Ovide, de Pauline dans Corneille, d'Athalie dans Racine, ont une vraisemblance, un caractère dramatique, qu'ils empruntent à la conformité des passions et des pensées qui les assiègent dans le sommeil avec les passions et pensées de la veille.

Combien aussi sont à leur place et dans vérité psychologique les lugubres apparitions des fantômes sanglants qui, d'après Shakespeare, troublèrent le sommeil de Richard III, à la veille de la bataille de Bosworth! Comme les abstractions n'ont ni corps ni figure, j'ajouterais plus difficilement foi à Lucain faisant apparaître en songe à César l'image de la patrie éplorée à la veille du passage du Rubicon :

Ingens visa duci patriæ trepidantis imago.

Il en est des songes vulgaires comme de ces songes illustres. De même, à les prendre dans leur suite et leur ensemble, dans leur physionomie générale, ils sont l'image des pensées, des sentiments, des actions, des manies, de toute la vie de la veille. Le rêve extravagant, qu'attribue La Bruyère à Diphile l'amateur d'oiseaux, n'est pas lui-même dépourvu de toute vraisemblance. « Il retrouve, dit-il, ses oiseaux dans son sommeil; lui-même il est oiseau, il est happé, il gazouille, il perche, il rêve la nuit qu'il mue ou qu'il couve. »

Saint-Preux, à la première étape du voyage à Rome qui doit l'éloigner de la Suisse et de Julie, est profondément agité par un rêve où il voit son ancienne amante morte et couverte d'un linceul. Informé de ce rêve, Wolmar le blâme de se laisser aller à de pareilles pensées « Pensez le jour, lui écrit-il, à ce que vous allez faire à Rome, vous songerez moins la nuit à ce qui s'est fait à Vevay [2]. » La recette

1. *Confessionum*, lib. III, cap. XI.
2. *Nouvelle Héloïse*, 5e partie, lettre XI.

est excellente. Les romanciers [1] nous mettent quelquefois dans la confidence des rêves de leurs personnages, se conforment tous avec cette loi de vraisemblance.

Cette remarque d'ailleurs de la conformité des rêves avec les pensées, les occupations et les préoccupations de la veille n'a rien de nouveau et ne date pas du sage Wolmar. A quelque occupation, dit Lucrèce, que chacun de nous soit attaché, quelles que soient les choses qui nous ont longtemps détenus, quel que soit le sujet sur lequel se soit fixé davantage notre esprit, tout cela, nous le voyons presque toujours repasser dans nos songes [2]. De même, selon Pétrone, les songes dont les ombres qui voltigent se jouent de nous, ne sont pas envoyés du fond des sanctuaires, ni du haut du ciel par les dieux, mais chacun se les fait à soi-même [3]. Remarquons encore une autre analogie entre ces deux états qui partagent notre vie. Le champ du rêve est toujours proportionnel à celui de la veille. L'animal aussi rêve ; le chien aboie et fait mouvoir ses pattes en dormant. Mais combien sans nul doute ses rêves doivent être restreints et pauvres en comparaison de ceux de l'homme? Quelle différence d'ailleurs entre les hommes eux-mêmes, non pas seulement au regard de la diversité, mais de l'étendue, de la richesse des conceptions et des images du rêve, selon que l'esprit est plus ou moins cultivé, selon qu'ils sont plus ou moins mêlés au mouvement du monde, à la politique, aux affaires, etc. !

1. On trouve des rêves qui témoignent d'une grande pénétration morale et psychologique dans Richardson, dans Walter Scott et dans Dickens. Quelques romanciers français peuvent rivaliser avec eux pour l'invention des songes. Je citerai les trois songes que M. J. Sandeau attribue simultanément à trois des principaux personnages de *Mademoiselle La Seiglière,* d'après l'impression différente d'un même événement inattendu. Il y a aussi un songe qui correspond parfaitement à la situation d'esprit du personnage dans *Jean de la Roche* de G. Sand. Il serait facile de multiplier ces exemples de rêves, depuis le songe d'Athalie jusqu'aux songes les plus vulgaires, imaginés d'après la même loi psychologique.

2. Et quo quisque fere studio defunctus inhæret,
Aut quibus in rebus multum sumus ante morati,
Atque in ea ratione magis contenta fuit mens,
In somnis eadem plerumque videmur obire. (Liv. 4, v. 963.)

3. Somnia quæ mentes ludunt volitantibus umbris,
Non delubra Deum nec ab æthere numina mittunt
Sed sibi quisque facit. Nam cum prostrata sopore
Urget membra quies et mens sine pondere ludit,
Quidquid luce fuit tenebris agit.

III

Si le rêve emprunte ses éléments, sa physionomie et sa teinte générale à ce que nous pensons, à ce que nous sommes pendant la veille, il revêtira un caractère de pureté ou d'impureté, de malice ou de bonté, de moralité ou d'immoralité, il offrira de nous de nobles ou de basses images, dont la responsabilité, pour le bien comme pour le mal, devra remonter jusqu'à l'homme éveillé.

Plusieurs philosophes et théologiens ont signalé ce rapport moral entre la veille et le rêve. Avec quelles vives couleurs Platon, au début du livre IX de la *République*, peint le contraste des rêves du méchant et de l'homme de bien! Des imaginations noires et monstrueuses assaillent le sommeil de celui qui est en proie aux passions et qui a laissé prédominer en lui les parties inférieures de l'âme. Mais les visions du sommeil elles-mêmes n'ont rien qui ne soit serein et pur dans une âme en qui la raison a triomphé.

A prendre à la lettre un passage de la *Morale à Nicomaque* où il est dit que le sommeil est la suspension de toutes les facultés qui font l'âme bonne ou mauvaise, il semblerait d'abord qu'Aristote n'est pas de l'avis de Platon. Mais il faut tenir compte de la restriction qu'il fait aussitôt lui-même : « A moins qu'on ne suppose, ajoute-t-il, que, même en cet état, il y ait encore quelques légers mouvements qui aillent jusqu'à elle, et qu'ainsi les songes d'un homme d'une nature distinguée doivent être meilleurs que ceux du vulgaire [1]. » Cette supposition de mouvements allant jusqu'à l'âme pendant le sommeil, nous la faisons, non pas seulement d'après l'expérience, mais d'après tout le *Traité des rêves* d'Aristote lui-même, où il est démontré que le rêve emprunte ses éléments à la veille, d'où il sait qu'il doit y avoir entre les rêves des bons et des méchants cette différence morale remarquée par Platon.

Parmi ces rêves d'élite, ces rêves des sages qui portent l'empreinte de leur sagesse, plaçons ceux de Descartes, d'après la confidence qu'il en fait dans une lettre à la princesse Elisabeth. « Le plus philosophe du monde ne saurait, dit-il, s'empêcher d'avoir de mauvais rêves quand son tempérament l'y dispose. Toutefois l'expérience fait voir que, si l'on a eu souvent quelque pensée, quand on a eu l'esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposi-

1. Liv. Ier, chap. XI.

tion qu'ait le corps. Ainsi je puis me vanter que mes songes ne me représentent jamais rien de fâcheux, et sans doute qu'on a grand avantage à l'être dès longtemps accoutumé à n'avoir point de tristes pensées [1]. »

Il faut faire cette réserve au sujet des mauvais rêves, qui viennent d'une mauvaise disposition de tempérament. Mais il ne faut pas la séparer de ce qu'ajoute Descartes : « qu'une pensée qu'on a eue souvent, l'esprit étant en liberté, revient dans le rêve, par la force de l'habitude, quelque indisposition qu'ait le corps. » Ainsi donc, selon Descartes, comme selon Platon, une relation morale existe entre l'état de l'esprit dans la veille et l'état de l'esprit dans le rêve, et quelque chose doit s'y retrouver de l'habituelle sérénité des pensées du sage. Dis-moi ce que tu rêves, je te dirai qui tu es, telle est la forme vulgaire et concise à laquelle on peut ramener cette analyse psychologique et morale. Voilà donc dans le rêve un premier élément de responsabilité dont nous aurons à apprécier plus tard le vrai caractère et la mesure. Mais, à côté de cet élément purement représentatif, n'en est-il pas encore un autre, un élément actif, dont nous devons aussi tenir compte?

IV

L'esprit en effet n'est pas purement passif dans le sommeil; il n'est pas semblable à une glace qui reçoit, sans jamais réagir, toutes les images qu'elle réfléchit. Si nous ne sommes pas de ceux qui croient, comme Jouffroy, que la volonté s'y conserve intacte, veillant sur toutes choses, nous ne pensons pas non plus qu'elle soit totalement suspendue. Il y a lieu de ne pas recevoir sans restriction un principe généralement admis par les casuistes : *non datur in somno libertas*, d'après sans doute l'autorité de saint Thomas. Mais nous verrons plus tard avec quelles réserves : il a dit in somno non habet ratio liberum arbitrium. Tout de même en effet que, pendant le sommeil, subsistent, comme nous l'avons vu, des perceptions et des sensations très réelles, tout de même on peut encore y découvrir quelques vestiges d'une certaine direction intellectuelle, quelques moments de lucidité partielle, quelques efforts d'attention et de mémoire, quelques lueurs de raison et de bon sens. Au milieu des rêves les plus insensés se rencontrent

1. *Edit. Cousin*, tome IX, p. 224.

encore certains indices d'un reste d'empire sur soi. Plus même le rêve est extravagant, plus il semble propre à provoquer, à tel ou tel moment, à propos de tel ou tel incident, un demi-réveil de volonté et de raison. Souvent, quand on dort, dit Aristote, il y a quelque chose dans l'âme qui nous dit que ce que nous voyons n'est qu'un rêve [1]. Il en est un peu du rêveur comme d'une personne naïvement crédule, mais dont la crédulité cependant a des bornes et qui commence à douter quand on veut trop en abuser. Il s'étonne, il s'inquiète de l'étrangeté et de l'énormité de certains détails; il fait un effort pour se les expliquer, ou pour les atténuer, les rectifier en les confrontant avec la réalité, dont il garde encore un vague souvenir, et vers laquelle un retour commence à avoir lieu. Au beau milieu de tel ou tel rêve, il s'arrête et se demande s'il dort ou s'il est éveillé, et si cette aventure fâcheuse ou ridicule, ce grand péril, ne sont pas tout simplement un rêve, dont on a tort de s'émouvoir et qu'il s'efforce de repousser loin de lui. De quelle anxiété, de quel poids ne sommes-nous pas soulagés, même avant le réveil, quand nous commençons au milieu d'un songe menaçant à soupçonner que nous sommes dupes d'une simple illusion? S'agit-il au contraire d'un rêve de bonheur qui comble tous nos plus grands désirs de richesses, d'honneurs ou de plaisirs, qui nous mène d'enchantements en enchantements, notre esprit n'est pas non plus toujours complètement dupe; la joie que nous éprouvons est plus ou moins mélangée de la crainte que nous ne prenions des ombres pour la réalité; nous avons peur que ce doux songe ne s'évanouisse, nous nous efforçons de le retenir, de le prolonger, et, quand l'illusion s'évanouit, le désappointement est d'autant plus vif que le charme avait été plus grand. Voyez, dans Lucien, quelle n'est pas la colère du cordonnier Mycille contre le coq, dont le chant malencontreux l'a éveillé d'un rêve délicieux, où il échangeait sa misère contre la richesse!

Ce désir de chasser tel ou tel rêve pénible, de retenir, de prolonger, de reprendre même, s'il est interrompu, tel autre qui nous enchante, est un indice certain que la défaillance de la volonté n'est pas absolue. N'arrive-t-il pas aussi que même dans des rêves qui nous affectent à un moindre degré, qui excitent notre curiosité, plutôt que notre sensibilite, par un retour instinctif au sentiment de la réalité, nous redressons quelques détails, nous remettons à leur place certaines choses et certaines personnes, dans le temps, dans le lieu, dans la réalité, comme si la double conscience, si manifeste au moment du passage de la veille au sommeil, n'avait pas disparu

1. *Traité des rêves*, chap III.

Voici en songe une localité, ville ou village, un palais, un clocher, une maison, une rue, un parc ou un champ, que nous connaissons pour les avoir déjà vus, mais qui ne nous paraissent cependant pas tels qu'ils nous étaient apparus autrefois, sans savoir où et comment; la rue était plus ou moins large, cette façade était tournée en un autre sens, ce clocher était plus élancé, tel bois ou massif étaient autrement situés, nous avions vu cette campagne au printemps, nous la revoyons en hiver. On retrouve même en rêve des choses, des localités qu'on a déjà rêvées et qu'on ne se rappelle pas avoir connues ailleurs qu'en rêve. Tel rêve enjambe ainsi sur la veille pour se reproduire dans un autre rêve.

De même en est-il de cette multitude de personnages fantastiques, de toutes ces ombres, de tous ces fantômes que le rêve évoque, qu'il fait parler ou agir, paraître ou disparaître, comme des acteurs sur une scène toujours remplie. Qui sont-ils? D'où viennent-ils? Il en est que nous avons quelque peine à reconnaître; nous cherchons à nous rappeler où nous les avons vus. Comment se fait-il que nous les voyions là et en tel ou tel lieu, en telle ou telle compagnie? Pourquoi leur image diffère-t-elle de celle dont nous avions gardé le souvenir? Certains traits ne nous semblent plus les mêmes; la taille est plus grande ou plus petite, la physionomie triste et sévère et non plus souriante, comme d'habitude; les cheveux ont changé de couleur. Quelquefois, ce qui est encore plus bizarre, le rêve avec deux personnages différents en compose un seul. C'est comme un être double, un être à deux faces qui participe des caractères, des traits, de la tournure de l'un et de l'autre. Mais cet amalgame singulier ne se laisse pas toujours accepter du rêveur sans quelque légère protestation; il cherche à démêler ce qui est confondu et à restituer à chacun les traits qui lui appartiennent. De même aussi, dans cette fantasmagorie sans cesse renouvelée, apparaissent mêlés ensemble les vivants et les morts, conversant entre eux, comme dans les *Dialogues* de Fontenelle, et conversant aussi avec nous. Mais ces morts ressuscités, ces morts chéris, redoutés ou indifférents, ne s'imposent pas toujours d'une manière absolue à notre crédulité; ils ne laissent pas que de nous surprendre quelque peu; et au moment même où nous croyons les voir devant nos yeux, les toucher de nos mains, les entendre de nos oreilles, il nous arrive de nous demander si ce sont bien en effet des personnages réels et s'ils sont encore de ce monde. Il est encore à remarquer, en l'honneurde l'activité déployée par l'esprit dans le rêve, que c'est nous qui tenons également tous les fils qui les font mouvoir les uns et les autres, qui jouons deux ou même trois personnages à la

fois, qui faisons les demandes et les réponses, les objections et les répliques, qui rectifions même parfois quelques faux raisonnements et quelques erreurs, sauf à en commettre bien d'autres.

Outre cette mémoire passive, qui est le fond même du rêve la mémoire active intervient fréquemment. Il se fait en dormant des efforts de mémoire, comme pendant la veille, pour reconstituer un fait à demi oublié, pour recomposer telle ou telle scène, telle figure ou même pour se rappeler un nom. Un rêveur se fatigue une partie de la nuit à rechercher les dernières syllabes d'un mot dont la première est seule restée dans l'esprit, de même qu'il arrive pendant la veille. Se réveiller à une heure plus matinale que l'heure accoutumée, quand on en a pris la résolution en s'endormant, se réveiller à point nommé, n'est-ce pas aussi le fait, comme Jouffroy l'a montré, de la volonté qui n'a pas tout à fait abdiqué, et qui demeure fidèle à une sorte de consigne qu'elle s'est donnée à elle-même?

De tout cet ensemble de faits, à la portée des observations nocturnes de chacun de nous, il résulte que l'esprit n'est pas aussi passif dans le rêve qu'on a coutume de le croire. Toutes ces questions qu'on s'adresse à soi-même en rêvant, ces doutes qui traversent l'esprit, ces images et ces visions qu'on corrige et redresse plus ou moins, cette confrontation, quelque imparfaite et fugitive qu'elle soit, avec la réalité, ces efforts intermittents de volonté, d'attention et de mémoire attestent que la veille tient encore une certaine place au sein du rêve. L'esprit dans le sommeil n'est pas toujours dupe; il ne prend pas toujours aveuglément le pays des rêves pour celui de la réalité.

Nous n'avons pas encore montré toute la part que l'esprit conserve de la veille dans le rêve. Quelque chose survit encore, à savoir le jugement moral avec tous les sentiments qui l'accompagnent.

Ce que nous approuvons ou condamnons le jour, soit en nous-mêmes, soit dans les autres, nous l'approuvons et le condamnons également dans le rêve. Peut-être même est-ce au regard des notions morales de chacun qu'il y a le moins d'altération dans le passage de la vie réelle à la vie du rêve. Tels nous concevons le bien ou le mal quand nous avons notre liberté d'esprit, soit dans leur pureté et leur sincérité, soit avec l'alliage des intérêts, des préjugés, des passions, avec les sophismes et les capitulations d'une conscience erronée, tels ils subsistent dans notre imagination au milieu de toutes les relations, transactions et scènes imaginaires des songes. On s'en étonnera moins si l'on réfléchit que les jugements moraux sont ce qu'il y a de plus profond, de plus intime dans la conscience. S'agit-il de nous résoudre, de prendre un parti, de faire telle ou telle

action, nous nous guidons en rêve d'après les mêmes sentiments et les mêmes motifs, nous sommes retenus par les mêmes scrupules que durant la veille. Le repentir et le remords suivent pour des faits et dans des circonstances analogues. Une action basse et mauvaise trouble, ne serait-ce qu'un instant, notre conscience, comme elle la troublerait pendant la veille. De même aussi, nous nous applaudissons à nous-même pour quelque haut fait ou sacrifice imaginaire, comme si nous l'eussions réellement accompli. C'est une grande satisfaction au réveil de s'apercevoir qu'on est innocent de la faute rêvée et qu'on n'a manqué ni à l'honnêteté ni à l'honneur, comme aussi une légère désillusion de n'avoir eu de l'héroïsme qu'en songe. Ainsi le rêve, reflet de la vie réelle tout entière, l'est-il aussi, plus exactement encore de la vie morale. Quels sont ceux qui rêvent des pièges où ils font tomber les autres, des perfidies, des noirs complots, de basses intrigues où ils jouent le principal rôle? Qui se voit et se sait en rêve voleur et assassin? Nous osons affirmer que ce n'est pas l'homme de bien, sinon il faudrait, ce qui n'est pas, que de la veille au sommeil il ait été métamorphosé dans son être le plus intime. Nous ne prétendons pas cependant que, dans les rêves du sage et du juste, il ne puisse rien se rencontrer qui soit contraire à la morale. Il y a lieu d'abord de rappeler ici l'exception faite par Descartes touchant les dispositions du tempérament. En outre, bien que la sagesse en nous soit venue plus tard avec le repentir, le rêve peut se référer à la période antérieure d'une vie dissipée ou à des tentations dont le saint lui-même n'est pas exempt, mais auxquelles il ne succombe pas. De là par exemple ces rêves impurs dont saint Augustin dans ses *Confessions* demande pardon à Dieu.

Nous pouvons néanmoins soutenir d'une manière générale, et sauf ces exceptions, que les rêves du sage et de l'homme de bien sont plus ou moins à l'image de ses habitudes morales, de ses bonnes pensées, de son amour du bien et de ses vertus durant le cours de la vie réelle. Quelque chose doit passer dans ses rêves de cet état de justice et de sainteté, de cet état de grâce, comme disent les théologiens, dont son âme est pour ainsi dire imprégnée. Par contre, la noirceur, les troubles de l'âme du méchant doivent s'y montrer, et peut-être même d'autant plus à nu qu'il est moins sollicité par le besoin de feindre ou de dissimuler ses vrais sentiments, de se contenir sous les yeux des siens, de la société, des magistrats et de la loi, et qu'il est plus affranchi de toute contrainte et de tout respect humain. C'est en vertu de cette harmonie morale de la veille et du rêve que saint Augustin a pu dire : S'il y avait dans le paradis la même alternative entre ces deux états du sommeil et de la veille, les

rêves de ses habitants seraient parfaitement heureux [1]. Selon Malebranche, les enfants régénérés par le baptême ont une disposition de cœur semblable à celle des justes dans les illusions de la nuit [2]. Par là, Malebranche veut dire, comme saint Augustin, que les illusions de la nuit chez les justes sont en rapport avec la pureté de leur âme. D'après une expression plus vulgaire de la même vérité : Pour passer une bonne nuit, il faut avoir passé une bonne journée.

V

Si la veille influe d'une manière si générale et si profonde sur le rêve, le rêve à son tour, par une sorte de réaction, peut influer en certaines circonstances sur les actes de la veille. Les vives images du rêve, dont l'impression demeure au réveil dans l'esprit, peuvent déterminer la volonté, en tel ou tel sens. Les aveux de Marc Aurèle lui-même en sont une preuve. Mais c'est là une question que nous nous bornons à indiquer en passant sans vouloir la traiter ici.

Nous croyons avoir solidement établi le double fondement de la responsabilité qui subsiste, selon nous, dans le rêve : le rêve est l'image de la vie réelle, le rêve n'exclut pas totalement la volonté et la raison.

Il nous reste à déterminer la nature et les limites de cette responsabilité; qu'il ne faut ni méconnaître ni exagérer. Il est inutile de nous arrêter longtemps à démontrer que nul de nos semblables ne saurait encourir, du fait de nos propres rêves, aucune responsabilité, quelque rôle odieux que lui ait fait jouer notre imagination nocturne, nous eût-il apparu comme un traître, un empoisonneur et un assassin dans les ombres de la nuit. De pareils rêves ne témoignent que de l'état de notre esprit à l'égard d'autrui, de nos soupçons, de nos défiances de la veille, sans qu'il en résulte aucune charge devant aucun tribunal, sans qu'aucun nouvel indice s'ajoute ou supplée à ceux que fournit la vie réelle, sans que de ce seul fait nulle vengeance individuelle, nulle peine, puisse se justifier. Quoi de plus odieux que Cambyse, qui, d'après Hérodote, fit mettre à mort son frère

1. Saint Augustin a dit encore, dans un passage cité par saint Thomas, 12 super Genesim ad litteram : « Propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita in somniis clarent. »

2. *Recherche*, 2e liv., Ire partie, chap. VII.

Smerdis, parce qu'il l'avait vu en rêve, assis sur son trône! De même Athalie dans Racine est animée à la perte de Joas, parce qu'en rêve elle a vu un enfant qui d'un poignard lui perçait le sein.

S'il y a une responsabilité dans nos rêves, c'est seulement à l'égard de nous-mêmes. Nous nous trouvons ici entre deux opinions contraires, l'une qui a le tort d'exagérer cette responsabilité, l'autre de la tenir pour complètement nulle. Pour nous faire encourir une responsabilité par devant d'autres que nous-mêmes, il faut d'abord, à moins d'un rêve à haute voix ou de somnambulisme, que le rêveur se soit trahi lui-même par quelque confidence ou révélation. Certains tyrans ont cruellement abusé de ces révélations, témoin Denys l'Ancien. Ayant appris, d'après Plutarque [1], qu'un de ses officiers nommé Marsyas avait rêvé qu'il l'assassinait, ce tyran, quelque peu psychologue, le fit périr, par cette raison qu'il n'y aurait pas pensé la nuit s'il n'y avait pas pensé le jour. Montesquieu, dans un petit chapitre de l'*Esprit des lois* cite ce passage de Plutarque et il ajoute :

« C'était une grande tyrannie. Car, quand même il y aurait pensé, il n'avait pas attenté. Les lois ne se chargent de punir que les actions extérieures [2]. »

La réflexion de Montesquieu nous dispense de toute autre réflexion pour notre propre compte. Dans Tacite, on trouverait aussi plus d'un exemple de condamnations à la mort ou à l'exil, sur le simple fondement de cette analogie présumée entre la volonté du rêve et celle de la veille.

Nous croyons en effet, avec Denys l'Ancien, que si Marsyas n'y avait pas pensé le jour, il n'y aurait pas pensé la nuit; mais nous sommes bien loin néanmoins d'admettre qu'aucune psychologie du sommeil puisse justifier cet acte du tyran. Il y a loin, dans la veille même, d'une simple pensée à l'acte, à bien plus forte raison dans le rêve lui-même, où, comme nous l'avons dit, l'esprit n'est pas en liberté et où la volonté est plus ou moins affaiblie et suspendue. Sans doute le rêve est comme nous l'avons dit, un indice des pensées auxquelles l'esprit a pu s'arrêter plus ou moins dans la veille, mais de cette pensée vague et flottante, ombre de la veille; qui n'a fait que traverser l'esprit du rêveur, il est impossible de conclure non seulement à un passage à l'acte, mais même à une intention sérieuse. La responsabilité qu'un rêve quelconque dévoilé peut encourir n'existe donc pas au regard des magistrats et des lois, qui atteignent comme le dit Montesquieu, les actions extérieures; elle existe seulement au regard du rêveur lui-même et de sa propre conscience.

1. *Vie de Dion.*
2. *Esprit des lois*, liv. XII, chap. XI.

Même encore, à ce point de vue tout subjectif, ne faudrait-il rien exagérer et, par un excès de délicatesse et de scrupule, mettre les fautes rêvées à l'égal, ou même presque à l'égal des fautes réelles et librement accomplies. Si, sur la seule foi d'un rêve, il ne faut pas être prompt à condamner les autres, il ne faut pas non plus être trop prompt à se condamner soi-même. Dans les vies de pieux solitaires, de grands pénitents, dans les *Tentations* de saint Antoine ou dans les *Confessions* de saint Augustin, il y a de nombreux exemples de remords à l'occasion de simples rêves, bien que repoussés avec horreur au réveil.

Ainsi saint Augustin demande-t-il pardon à Dieu du plaisir que lui ont fait éprouver en rêve des images impures et de la sorte de consentement qu'il leur a donné, quoique son âme éveillée résiste aux séductions des réalités. Ne suis-je donc pas le même homme, s'écrie-t-il, dans la veille et dans le sommeil? Il a beau s'assurer au réveil que ces fautes n'ont pas été réellement commises, sa conscience n'en est pas moins profondément troublée. Il s'afflige que de telles images, en une façon quelconque, aient pu se produire en lui : quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus. Par quelle ardente prière il conjure Dieu d'écarter de lui à l'avenir toute souillure même dans le sommeil et en songe [1]

Ces questions que se pose saint Augustin, saint Thomas les résout avec des distinctions et des décisions non moins fines et exactes en psychologie que sages et sûres en morale et en casuistique [2]. Le cas qu'il traite est un cas spécial, celui des rêves impurs; mais les distinctions qu'il fait et les solutions qu'il donne peuvent s'appliquer à toutes les fautes ou crimes commis en imagination pendant le rêve. A les considérer en eux-mêmes, ce ne sont pas, selon saint Thomas, des péchés : non habent rationem peccati. Mais, à les considérer dans leurs causes, il y a des cas où le rêve peut être coupable. Ces causes sont de deux sortes, extérieures ou intérieures, corporelles ou spirituelles. Le rêveur n'encourt aucune responsabilité, si son rêve n'est qu'un effet du tempérament et de l'état du corps; il sera coupable s'il vient à la suite d'un excès volontaire de boire ou de manger. S'agit-il d'une cause non plus corporelle, mais intellectuelle et morale, il n'y aura faute que si le rêve est la suite d'une pensée coupable à laquelle l'esprit s'est complaisamment arrêté pendant la veille. Saint Thomas conclut très bien que la faute ne réside

1. *Confes.*, lib. X, cap. xxx.
2. Summa etc., secunda secundæ, quæst. 154 : Utrum pollutio nocturna sit peccatum?

pas dans le rêve; mais dans les pensées ou les actes dont le rêve coupable a été la suite.

VI

Quelle est la valeur morale d'un engagement contracté dans un rêve? Cette question a été vivement agitée dans la polémique de Rufin et de saint Jérome. Saint Jérôme, dans l'exaltation de sa foi se reprochait, comme une infidélité au Christ et à la croix, son goût pour les auteurs profanes de Rome et de la Grèce. De là, dans le désert de Chalcide, tandis qu'il était dévoré par la fièvre, il eut un rêve qu'il a lui-même raconté. Le Christ menaçant lui apparut, et saint Jérôme, pour apaiser son courroux, prit l'engagement de se consacrer désormais sans partage à la littérature sacrée. Néanmoins il n'avait pas eu la force de rompre avec Cicéron, et il avait même continué de le recommander à ses disciples. Rufin lui en fait un crime; il l'accuse d'avoir manqué, par le plus grand des parjures, à un serment prêté entre les mains mêmes du fils de Dieu. Dans sa réplique, pleine de finesse et d'ironie, saint Jérôme déclare faire bon marché de la responsabilité de ces engagements imaginaires dont son adversaire prétend l'accabler. « Voilà assurément un genre d'attaques dont l'invention t'appartient tout entière : c'est de m'objecter un songe. Tu m'aimes à ce point de t'inquiéter de mes rêves! Il faut prendre garde néanmoins, car la voix des prophètes nous avertit qu'il ne faut pas ajouter foi aux songes. » « Il ne faut pas se croire voué au feu éternel pour avoir rêvé adultère; et, s'il nous arrive de rêver du martyre, il ne faut pas croire pour cela avoir mérité la couronne du ciel. Combien de fois n'ai-je pas cru me voir mort et étendu dans le sépulcre! Combien de fois ne m'a-t-il pas semblé voler au-dessus de la terre et franchir les montagnes et les mers par une natation aérienne? Suis-je donc obligé de ne plus vivre, et devra-t-on, à la réquisition, m'implanter des plumes aux épaules et aux flancs, parce que mon esprit, comme celui de tous les mortels, s'est laissé abuser par de vaines images? Combien de gens riches en songe, se trouvent mendiants à leur réveil? A-t-on soif en dormant, on boit des fleuves entiers sans que la gorge cesse d'être sèche et haletante. Je demande à n'être pas comptable des promesses faites dans mes rêves [1]. »

Il ne nous convient guère sans doute de prétendre renchérir sur

1. *Apologie contre Rufin.* Voir Amédée Thierry, *Récits de l'histoire romaine au IVe et Ve siècle.* Saint Jérôme, liv. IX.

saint Jérôme en fait d'austérité morale. Toutefois, dans l'emportement de cette polémique, il nous semble être allé trop loin, lorsqu'il soutient que tout rêve est indifférent d'une manière absolue. Il a tort de confondre ensemble deux sortes de rêves, ceux qui au point de vue moral sont insignifiants, et ceux où la moralité est plus ou moins directement engagée. Que je me rêve changé en oiseau ou bien étendu dans un tombeau, ce sont là des fantaisies et des chimères où la conscience morale n'a rien à voir ni en bien ni en mal. Mais il n'en est pas de même du rêve de la palme du martyre ou de l'adultère. Cette palme, souvent rêvée sans doute par les chrétiens les plus fervents au temps des persécutions, peut bien n'être pas la preuve certaine d'un courage qui ne faiblirait devant aucun tourment; mais elle est au moins le témoignage, l'indice d'une foi ardente disposée au sacrifice et enflammée par les glorieux exemples des martyrs. Quant à l'adultère, celui qui le rêve pour s'être complu dans cette pensée pendant la veille n'en sera-t-il donc, comme le dit saint Jérôme, comptable en rien, si la faute, d'après la distinction de saint Thomas, n'est pas dans le rêve lui-même, dans la cause du rêve?

M. Maury, qui a touché à cette question, semble admettre aussi l'irresponsabilité du rêve, quel qu'il soit. L'homme, dit-il, qui en songe vole, tue, viole, sait bien tout en rêvant qu'il est coupable; mais cette notion n'influe en rien sur son acte, parce qu'il l'accomplit spontanément, sans participation de sa volonté, sans conscience nette de ce qu'il fait; « il a, en un mot, perception et non conception de l'action perverse dont il se figure être l'auteur [1]. » La meilleure preuve, dit-il encore, que l'automatisme dans le rêve est complet et que tout n'y est qu'un effet de l'habitude, c'est que nous commettons des actes répréhensibles, des crimes dont nous ne nous rendrions jamais coupables dans la veille. D'un autre côté, il avoue cependant que la conscience, l'honneur peuvent se faire encore sentir pendant le sommeil; mais ce ne sont là, ajoute-t-il, que des sentiments passés à l'état d'instinct, qu'un résultat de l'habitude, un pur automatisme [2].

Quand même l'automatisme serait en effet complet, comme le prétend M. Maury, quand même rien, à aucun degré, ne subsisterait plus de cet empire sur soi qui caractérise la veille, nous persisterions à ne pas absoudre complètement tous les mauvais rêves, comme aussi à garder pour les bons une présomption favorable d'un bon état de l'âme pendant la veille. Les uns et les autres, dit M. Maury, sont de simples effets de l'habitude passés à l'état d'instincts. Ce

1. *Le sommeil et les rêves*, appendice, p. 323.
2. *Ibid.*, chap. V, p. 87.

n'est pas l'homme endormi, nous l'accordons, qui, selon ce qu'il s'imagine faire en rêvant, mérite l'éloge ou le blâme. Mais qui donc est l'auteur de ces habitudes dont les effets automatiques sont en jeu dans les songes? N'en avons-nous pas la responsabilité, soit en bien, soit en mal, responsabilité indirecte, médiate, et par une sorte de réfraction, si elle n'est pas directe et immédiate? De là un recours mental à exercer du rêve contre la veille; le mal qui se révèle parfois si naïvement dans certains rêves nous renvoie en effet, comme la copie à l'original, au mal des pensées et des actions de la veille. Entre l'homme éveillé et l'homme endormi, la solidarité n'est sans doute pas absolue, à cause de la suspension plus ou moins complète de la liberté; mais incontestablement, comme nous l'avons vu, il existe un lien et une sorte de cómplicité. C'est bien la même âme, facile à reconnaître, avec ses pensées et ses penchants de la veille. Le mal dans le rêve est donc la marque, sinon toujours d'un mal actuel, au moins de quelque prédisposition mauvaise dans les pensées et les actions de la veille. Ainsi il y aurait un profit moral à s'étudier soi-même non seulement pendant la veille, mais aussi pendant le sommeil.

VII

Tel est l'avis d'un moraliste ingénieux et délicat auteur d'une lettre sur le bon usage des rêves, publiée dans le *Spectateur anglais*. « Pythagore, dit-il, donnait un fort bon avis à ses disciples, lorsqu'il leur conseillait d'examiner, avant de s'endormir, ce qu'ils avaient fait pendant le jour, afin de se mettre en état de poursuivre le lendemain tout ce qui serait vertueux et de prévenir les mauvaises habitudes qui se contractent facilement. Pour moi, s'il m'est permis d'ajouter quelque chose à l'avis de ce philosophe, je voudrais que mon disciple considérât le matin, avant de se lever, tout ce qui lui est venu dans l'esprit pendant le sommeil et qu'il s'en acquittât avec le même soin. Cet examen du jeu de son imagination ne pourrait que lui être fort utile, parce que les circonstances où l'on se trouve pendant le sommeil favorisent d'ordinaire nos inclinations bonnes ou mauvaises et nous donnent occasion de les pousser en idée jusqu'au bout, en sorte qu'on découvre alors à plein son tempérament et qu'on voit de quel côté il se tourne à l'abri de la gêne où le mettent les accidents de la vie [1]. »

Cet examen de conscience au matin, ce noctuaire, suivant l'ex-

1. *Le Spectateur ou le Socrate moderne*, traduit de l'anglais, 6 vol. in-8°, août 1741. Voir, dans le 6e vol., le 20e et le 26e discours.

pression de ce correspondant du *Spectateur*, de tout ce que nous avons fait pendant la nuit, viendrait compléter et éclairer d'une nouvelle lumière l'examen de conscience de ce que nous avons fait pendant la journée; plus d'un endroit faible, plus ou moins voilé et dissimulé, pendant la veille, y paraîtrait plus au jour, non sans profit pour la connaissance et le bon gouvernement de nous-même. Celui, dit encore le *Spectateur*, qui abandonne son ami ou tue son ennemi dans un rêve, doit se mettre en garde contre la propension à la vengeance ou à l'ingratitude.

Nous venons donc, en cherchant, pour ainsi dire, à nous tracer une route à travers les ombres, à aboutir cette conclusion, que les rêves ne sont point absolument indifférents au point de vue moral, qu'ils ne sont pas tous sans nul degré de responsabilité pour celui qui rêve. Nous n'osons fonder directement cette responsabilité sur la liberté que nous croyons survivre à la veille, à cause de la difficulté de marquer sa place dans tous les cas et de la difficulté plus grande d'en déterminer les limites. Combien de motifs qui, pendant la veille, eussent été peut-être déterminants, ont perdu leur force, ou même n'ont peut-être nullement apparu pour retenir le délinquant en songe!

Mais, au défaut de la liberté, nous faisons porter cette responsabilité sur la veille elle-même, dont le rêve, nous le répétons, n'est qu'une image. Nulle au regard des magistrats, nulle au regard d'autrui, elle demeure, même en dépit de confidences indiscrètes, circonscrite dans les limites de la conscience. Les rêves peuvent bien donner lieu à des procès de tendance, mais seulement faits par nous-mêmes et contre nous-mêmes, procès de tendance tout intérieurs, et semblables à celui de Denys contre Marsyas. Ainsi, pour la médecine de l'âme, comme pour celle du corps, le rêve contient-il des enseignements que celui qui cherche à se connaître lui-même doit, nous le répétons, mettre à profit et ne pas légèrement dédaigner.

Telle est l'opinion moyenne à laquelle il semble que nous ne devions nous arrêter, à égale distance de ces deux opinions extrêmes dont l'une nie entièrement et l'autre exagère la responsabilité du rêve. A moins de méconnaître cette vérité fondamentale, si solidement établie par tous les psychologues, et que nous avons rappelée en commençant, que le sommeil uni au rêve n'est pas l'image de la mort, mais plutôt de la vie, et que le rêve est un enfant de la veille, il ne nous paraît pas possible d'affranchir celui qui rêve de cette responsabilité morale purement subjective dans les limites que nous avons essayé de déterminer.

FRANCISQUE BOUILLIER,
De l'Institut.

L'ANÉANTISSEMENT DE LA VOLONTÉ

I

Vouloir, c'est choisir pour agir : telle est pour nous la formule de la volonté normale. Les anomalies étudiées jusqu'ici [1] se réduisent à deux grands groupes : l'impulsion manque, et aucune tendance à agir ne se produit (aboulie); l'impulsion trop rapide ou trop intense empêche le choix. Avant d'examiner les cas d'anéantissement de la volonté, c'est-à-dire ceux où il n'y a ni choix ni actes, étudions un type de caractère dans lequel la volonté ne se constitue pas ou ne le fait que sous une forme chancelante, instable et sans efficacité : c'est le caractère hystérique. A proprement parler, nous rencontrons ici moins un désordre qu'un état constitutionnel. L'impulsion irrésistible simple est comme une maladie aiguë; les impulsions permanentes et invincibles ressemblent à une maladie chronique, le caractère hystérique est une diathèse. C'est un état où les conditions d'existence de la volition manquent presque toujours.

J'emprunte au portrait que le Dr Huchard a récemment tracé du caractère des hystériques les traits qui se rapportent à notre sujet :

« Un premier trait de leur caractère est la mobilité. Elles passent d'un jour, d'une heure, d'une minute à l'autre avec une incroyable rapidité de la joie à la tristesse, du rire aux pleurs; versatiles, fantasques ou capricieuses, elles parlent dans certains moments avec une loquacité étonnante, tandis que dans d'autres elles deviennent sombres et taciturnes, gardent un mutisme complet ou restent plongées dans un état de rêverie ou de dépression mentale; elles sont alors prises d'un sentiment vague et indéfinissable de tristesse avec sensation de serrement à la gorge, de boule ascendante, d'oppression épigastrique; elles éclatent en sanglots, ou elles vont cacher leurs larmes dans la solitude, qu'elles réclament et qu'elles recherchent; d'autres fois, au contraire, elles se mettent à

1. Voir la *Revue* du 1er octobre 1882.

rire d'une façon immodérée, sans motifs sérieux. Elles se comportent, dit Ch. Richet, comme les enfants que l'on fait rire aux éclats alors qu'ils ont encore sur la joue les larmes qu'ils viennent de répandre.

« Leur caractère change comme les vues d'un kaléidoscope, ce qui a pu faire dire avec raison par Sydenham, que ce qu'il y a de plus constant chez elles c'est leur inconstance. Hier, elles étaient enjouées, aimables et gracieuses; aujourd'hui, elles sont de mauvaise humeur, susceptibles et irascibles, se fâchant de tout et de rien, maussades et boudeuses par caprice, mécontentes de leur sort; rien ne les intéresse, elles s'ennuient de tout. Elles éprouvent une antipathie très grande contre une personne qu'hier elles aimaient et estimaient, ou au contraire témoignent une sympathie incompréhensible pour telle autre : aussi poursuivent-elles de leur haine certaines gens avec autant d'acharnement qu'elles avaient autrefois mis de persistance à les entourer d'affection.....

« Parfois leur sensibilité est exaltée par les motifs les plus futiles, alors qu'elle est à peine touchée par les plus grandes émotions : elles restent presque indifférentes, impassibles, même à l'annonce d'un vrai malheur, et elles versent d'abondantes larmes, s'abandonnent au désespoir le plus profond pour une simple parole mal interprétée et transforment en offense la plus légère plaisanterie. Cette sorte d'*ataxie morale* s'observe encore pour leurs intérêts les plus chers : celle-ci a l'indifférence la plus complète pour l'inconduite de son mari; celle-là reste froide devant le danger qui menace sa fortune. « Tour à tour douces et emportées, dit Moreau (de Tours), bienfaisantes et cruelles, impressionnables à l'excès, rarement maîtresses de leur premier mouvement, incapables de résister à des impulsions de la nature la plus opposée, présentant un défaut d'équilibre entre les facultés morales supérieures, la volonté, la conscience et les facultés inférieures, instincts, passions et désirs. »

« Cette extrême mobilité dans leur état d'esprit et de leurs dispositions affectives, cette instabilité de leur caractère, ce défaut de fixité, cette absence de stabilité dans leurs idées et leurs volitions, rendent compte de l'impossibilité où elles se trouvent de porter longtemps leur attention sur une lecture, une étude ou un travail quelconque.

« Tous ces changements se reproduisent avec la plus grande rapidité. Chez elles, les impulsions ne sont pas, comme chez les épileptiques, privées absolument du contrôle de l'intelligence; mais elles sont vivement suivies de l'acte. C'est ce qui explique ces mouvements subits de colère et d'indignation, ces enthousiasmes irréflé-

chis, ces affolements de désespoir, ces explosions de gaieté folle, ces grands élans d'affection, ces attendrissements rapides, ou ces brusques emportements pendant lesquels, agissant comme des enfants gâtés, elles trépignent du pied, brisent les meubles, éprouvent un besoin irrésistible de frapper.....

« Les hystériques s'agitent, et les passions les mènent. Toutes les diverses modalités de leur caractère, de leur état mental, peuvent presque se résumer dans ces mots : elles ne savent pas, elles ne peuvent pas, elles ne veulent pas vouloir. C'est bien, en effet, parce que leur volonté est toujours chancelante ou défaillante, c'est parce qu'elle est sans cesse dans un état d'équilibre instable, c'est parce qu'elle tourne au moindre vent comme la girouette sur nos toits, c'est pour toutes ces raisons que les hystériques ont cette mobilité, cette inconstance et cette mutabilité dans leurs désirs, dans leurs idées et leurs affections [1] ».

Ce portrait si complet nous permet d'abréger les commentaires. Il a mis sous les yeux du lecteur cet état d'incoordination, de rupture d'équilibre, d'anarchie, d' « ataxie morale »; mais il nous reste à justifier notre assertion du début : qu'il y a ici une impuissance constitutionnelle de la volonté; qu'elle ne peut naître parce que ses conditions d'existence manquent. Pour des raisons de clarté, j'anticiperai sur ce qui sera établi avec plus de détails et de preuves dans les conclusions de cet article.

Si nous prenons une personne adulte, douée d'une volonté moyenne, nous remarquerons que son activité (c'est-à-dire son pouvoir de produire des actes) forme en gros trois étages : au plus bas, les actes automatiques, réflexes simples ou composés, habitudes; au-dessus, les actes produits par les sentiments, les émotions et les passions; plus haut, les actes raisonnables. Ce dernier étage suppose les deux autres, repose sur eux et par conséquent en dépend, quoiqu'il leur donne la coordination et l'unité. Les caractères capricieux dont l'hystérique est le type n'ont que les deux formes inférieures; la troisième est comme atrophiée. Par nature, sauf de rares exceptions, l'activité raisonnable est toujours la moins forte. Elle ne l'emporte qu'à condition que les idées éveillent certains sentiments qui sont, bien plus que les idées, aptes à se traduire en actes. Nous avons vu que plus les idées sont abstraites, plus leurs tendances motrices sont faibles. Chez les hystériques, les idées régulatrices ne naissent pas ou restent à l'état sec. C'est parce que certaines notions d'ordre rationnel (utilité, convenance, devoir, etc.) restent à l'état de

1. Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses*, 2e édition, 1883, p. 958-971.

conceptions simples, qu'elles ne sont pas *senties* par l'individu, qu'elles ne produisent en lui aucun retentissement affectif, qu'elles n'entrent pas dans sa substance, mais demeurent comme un apport étranger, — c'est pour cela qu'elles sont sans action et, en pratique, comme si elles n'existaient pas. Le pouvoir d'agir de l'individu est tronqué et incomplet. La tendance des sentiments et des passions à se traduire en actes est doublement forte : par elle-même et parce qu'il n'y a rien au-dessus d'elle qui l'enraye et lui fasse contre-poids : et comme c'est un caractère des sentiments d'aller droit au but, à la manière des réflexes, d'avoir une adaptation en un seul sens, unilatérale (au contraire de l'adaptation rationnelle, qui est multilatérale), les désirs, nés promptement, immédiatement satisfaits, laissent la place libre à d'autres, analogues ou opposés, au gré des variations perpétuelles de l'individu. Il n'y a plus que des caprices, tout au plus des velléités, une ébauche informe de volition [1].

Ce fait que le désir va dans une seule direction et tend à se dépenser sans retard n'explique pas cependant l'instabilité de l'hystérique ni son absence de volonté. Si un désir toujours satisfait renaît toujours, il y a stabilité. La prédominance de la vie affective n'exclut pas nécessairement la volonté : une passion intense, stable, consentie, est la base même de toutes les volontés énergiques. On la trouve chez les grands ambitieux, chez le martyr inébranlable dans sa foi, chez le Peau-Rouge narguant ses ennemis au milieu des tourments. Il faut donc chercher plus profondément la cause de cette instabilité chez l'hystérique, et cette cause ne peut être qu'un état de l'individualité, c'est-à-dire, en fin de compte, de l'organisation. Nous appelons une volonté ferme celle dont le but, quelle qu'en soit la nature, est fixe. Que les circonstances changent, les moyens changent ; il se fait des adaptations successives au nouveau milieu ; mais le centre vers lequel tout converge ne change pas. Sa stabilité traduit la permanence du caractère dans l'individu. Si le même but reste choisi, agréé, c'est qu'au fond l'individu reste le même. Supposons au contraire un organisme à fonctions instables, dont l'unité — qui n'est qu'un consensus — est sans cesse défaite et refaite sur un nouveau plan, suivant la variation brusque des fonctions qui la composent ; il est clair qu'en pareil cas le choix peut à peine naître, ne peut durer, et qu'il n'y a plus que des velléités et des caprices. C'est ce qui advient chez l'hystérique. L'instabilité est un fait. Sa cause très probable est dans

1. Notons en passant combien il est nécessaire en psychologie de tenir compte de la gradation ascendante des phénomènes. La volition n'est pas un état net et tranché, qui existe ou n'existe pas ; il y a des ébauches et des essais.

les troubles fonctionnels. L'anesthésie des sens spéciaux ou de la sensibilité générale, les hyperesthésies, les désordres de la motilité, contractures, convulsions, paralysies, les troubles des fonctions organiques, vaso-motrices, sécrétoires, etc., qui se succèdent ou coexistent, tiennent l'organisme en état perpétuel d'équilibre instable [1], et le caractère qui n'est que l'expression psychique de l'organisme varie de même. Un caractère stable sur des bases si chancelantes serait un miracle. Nous trouvons donc ici la vraie cause de l'impuissance de la volonté à être, et cette impuissance est, comme nous l'avons dit, constitutionnelle.

Des faits, en apparence contradictoires, confirment cette thèse. Les hystériques sont quelquefois possédées par une idée *fixe*, invincible. L'une se refuse à manger, une autre à parler, une autre à voir, parce que le travail de la digestion, l'exercice de la voix ou de la vision détermineraient, à ce qu'elles prétendent, une douleur. Plus fréquemment, on rencontre ce genre de paralysie qui a été appelée « psychique » ou « idéale ». L'hystérique reste couchée des semaines, des mois et même des années, se croyant incapable de rester debout ou de marcher. Un choc moral ou tout simplement l'influence d'une personne qui gagne sa confiance ou agit avec autorité, produit la guérison. L'une se met à marcher à l'annonce d'un incendie, une autre se lève et va à la rencontre d'un frère absent depuis longtemps, une autre se décide à manger par crainte du médecin. Briquet, dans son *Traité de l'hystérie*, rappelle plusieurs cas de femmes qu'il a guéries, en leur inspirant la foi en leur guérison. On pourrait mentionner encore bon nombre de ces guérisons dites miraculeuses, qui ont défrayé la curiosité publique depuis l'époque du diacre Pâris jusqu'à nos jours.

Les causes physiologiques de ces paralysies sont très discutées. Dans l'ordre psychologique, nous constatons l'existence d'une idée fixe dont le résultat est un arrêt. Comme une idée n'existe pas par elle-même et sans certaines conditions cérébrales, comme elle n'est qu'une partie d'un tout psychophysiologique, — la partie consciente, — il faut admettre qu'elle répond à un état anormal de l'organisme, peut-être des centres moteurs et qu'elle tire de là son origine. Quoiqu'il en soit, ce n'est pas là, comme certains médecins l'ont soutenu avec insistance, une « exaltation » de la volonté ; c'en est au contraire l'absence. Nous retrouvons un type morbide déjà étudié et qui ne diffère des impulsions irrésistibles que dans la forme : il est inhibitoire. Mais il n'y a contre l'idée fixe aucune réaction venant directement de l'indi-

1. Pour le détail des faits, voir l'ouvrage cité, p. 987-1013.

vidu. C'est une influence étrangère qui s'impose et produit un état de conscience contraire, avec les sentiments et états physiologiques concomitants. Il en résulte une impulsion puissante à l'action, qui supprime et remplace l'état d'arrêt; mais c'est à peine une volition, tout au plus une volition avec l'aide d'autrui.

Ce groupe de faits nous conduit donc à la même conclusion : impuisance de la volonté à se constituer [1].

II

Les cas d'anéantissement de la volonté, dont nous abordons maintenant l'étude, sont ceux où il n'y a ni choix ni actes. Lorsque toute l'activité psychique est ou semble complètement suspendue, comme dans le sommeil profond, l'anesthésie provoquée, le coma et les états analogues, c'est un retour à la vie végétative : nous n'avons rien à en dire; la volonté disparaît, parce que tout disparaît. Ici, il s'agit des cas où une forme d'activité mentale persiste, sans qu'il y ait aucune possibilité de choix suivi d'acte. Cet anéantissement de la volonté se rencontre dans l'extase et le somnambulisme.

On a distingué diverses sortes d'extase : profane, mystique, morbide, physiologique, cataleptique, somnambulique, etc. Ces distinctions n'importent pas ici, l'état mental restant au fond le même. La plupart des extatiques atteignent cet état naturellement, par un effet de leur constitution. D'autres secondent la nature par des procédés artificiels. La littérature religieuse et philosophique de l'Orient, de l'Inde en particulier, abonde en documents dont on a pu extraire une sorte de manuel opératoire pour parvenir à l'extase. Se tenir immobile, regarder fixement le ciel, ou un objet lumineux, ou le bout du nez, ou son nombril (comme les moines du Mont-Athos appelés *omphalopsyches*), répéter continuellement le monosyllabe *Oum*, (Brahm) en se représentant l'être suprême; « retenir son haleine », c'est-à-dire ralentir sa respiration; « ne s'inquiéter ni du temps ni du lieu » : tels sont les moyens qui « font ressembler à la lumière paisible d'une lampe placée en un lieu où le vent ne souffle pas [2] ».

Quand cet état est atteint, l'extatique présente certains caractères

1. Pour les faits, voir Briquet, *Traité de l'hystérie*, ch. X; Axenfeld et Huchard, ouv. cité, p. 967-1012; Cruveilhier, *Anatomie pathologique*, liv. XXXV, p. 4; Macario, *Ann. médico-psychol.*, tome III, p. 62; Ch. Richet, *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1880; P. Richer, *Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie, etc.*, 3e p., ch. II et les notes historiques.
2. *Bhágavad-gîta*, VI.

physiques : tantôt immobile et muet, tantôt traduisant la vision qui le possède par des paroles, des chants, des attitudes. Rarement il se déplace. Sa physionomie est expressive; mais ses yeux, même ouverts, ne voient pas. Les sons n'agissent plus; sauf, dans quelques cas, la voix d'un certaine personne. La sensibilité générale est éteinte; nul contact n'est senti, ni piqûre, ni brûlure n'éveillent la douleur.

Ce qu'il éprouve intérieurement, l'extatique seul peut le dire, et, s'il n'en gardait au réveil un souvenir très net, les profanes en seraient réduits aux conjectures. Leurs récits et leurs écrits montrent, au milieu des différences de races, de croyance, d'esprit, de temps et de lieu, une frappante uniformité. Leur état mental se réduit à une idée-image unique ou servant de noyau à un groupe unique qui occupe toute la conscience et s'y maintient avec une extrême intensité. Plusieurs mystiques ont décrit cet état avec une grande délicatesse, avant tous sainte Thérèse. Je ne peux donc mieux faire que d'extraire quelques passages de son autobiographie.

Pour s'unir à Dieu, il y a quatre degrés « d'oraison », qu'elle compare à quatre manières de plus en plus faciles d'arroser un jardin. Aux deux premiers degrés, il n'y a encore que des essais d'extase qu'elle note en passant : « Quelquefois, au milieu d'une lecture, j'étais tout à coup saisie du sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi ou que je fusse abimée toute en lui. Ce n'était pas là une vision... Elle suspend l'âme de telle sorte qu'elle semble être tout entière hors d'elle-même. La volonté aime, la mémoire me paraît presque perdue, l'entendement n'agit point, néanmoins il ne se perd pas. » — A un degré plus haut qui n'est « ni un ravissement ni un sommeil spirituel », « la seule volonté agit, et, sans savoir comment elle se rend captive, elle donne simplement à Dieu son consentement, afin qu'il l'emprisonne, sûre de tomber dans les fers de celui qu'elle aime... L'entendement et la mémoire viennent au secours de la volonté, afin qu'elle se rende de plus en plus capable de jouir d'un si grand bien. Quelquefois pourtant, leur secours ne sert qu'à la troubler dans cette intime union avec Dieu. Mais alors la volonté, sans se mettre en peine de leur importunité, doit se maintenir dans les délices et le calme profond dont elle jouit. Vouloir fixer ses deux puissances serait s'égarer avec elles. Elles sont alors comme des colombes qui, mécontentes de la nourriture que leur maître leur donne sans aucun travail de leur part, vont en chercher ailleurs, mais qui, après une vaine recherche, se hâtent de revenir au colombier. » A ce degré, « je regarde comme un

très grand avantage, lorsque j'écris, de me trouver actuellement dans l'oraison dont je traite, car je vois clairement alors que ni l'expression ni la pensée ne viennent de moi; et quand c'est écrit, je ne puis plus comprendre comment j'ai pu le faire, ce qui m'arrive souvent. » — Au troisième degré, voici l'extase : « Cet état est un sommeil des puissances [facultés] où, sans être entièrement perdues en Dieu, elles n'entendent pourtant pas comment elles opèrent... On dirait quelqu'un qui, soupirant après la mort, tient déjà en main le cierge bénit et n'a plus qu'un souffle à exhaler pour se voir au comble de ses désirs. C'est pour l'âme une agonie pleine d'inexprimables délices, où elle se sent presque entièrement mourir à toutes les choses du monde et se repose avec ravissement dans la jouissance de son Dieu. Je ne trouve point d'autres termes pour peindre ni pour expliquer ce qu'elle éprouve. En cet état, elle ne sait que faire : elle ignore si elle parle, si elle se tait, si elle rit, si elle pleure; c'est un glorieux délire, une céleste folie, une manière de jouir souverainement délicieuse... Tandis qu'elle cherche ainsi son Dieu, l'âme se sent avec un très vif et très suave plaisir défaillir presque tout entière; elle tombe dans une espèce d'évanouissement qui peu à peu enlève au corps la respiration et toutes les forces. Elle ne peut sans un très pénible effort faire même le moindre mouvement des mains. Les yeux se ferment sans qu'elle veuille les fermer, et, si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Elle est incapable de lire, en eût-elle le désir; elle aperçoit bien des lettres; mais, comme l'esprit n'agit pas, elle ne peut ni les distinguer ni les assembler. Quand on lui parle, elle entend le son de la voix, mais non des paroles distinctes. Aussi elle ne reçoit aucun service de ses sens... Toutes les forces extérieures l'abandonnent : sentant par là croître les siennes, elle peut mieux jouir de sa gloire... A la vérité, si j'en juge par mon expérience, cette oraison est dans les commencements de si courte durée, qu'elle ne se révèle pas d'une manière aussi manifeste par les marques extérieures et par la suspension des sens. Il est à remarquer, du moins à mon avis, que cette suspension de toutes les puissances ne dure jamais longtemps; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré. Il faut l'avouer pourtant, il est difficile d'en juger, puisqu'on est alors privé de sentiment. Je veux simplement constater ceci : toutes les fois que cette suspension générale a lieu, il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances revienne à elle. La volonté est celle qui se maintient le mieux dans l'union divine, mais les deux autres recommencent bientôt à l'importuner. Comme elle est dans le calme, elle les ramène et les suspend de nouveau; elles de-

meurent ainsi tranquilles quelque moment et reprennent ensuite leur vie naturelle. L'oraison peut avec ces alternatives se prolonger et se prolonge, de fait, pendant quelques heures... Mais cet état d'extase complète, sans que l'imagination, selon moi également ravie, se porte à quelque objet étranger, est, je le répète, de courte durée. J'ajoute que les puissances ne revenant à elle qu'imparfaitement, elles peuvent rester dans une sorte de délire l'espace de quelques heures, pendant lesquelles Dieu de temps en temps les ravit de nouveau et les fixe en lui... Ce qui se passe dans cette union secrète est si caché qu'on ne saurait en parler plus clairement. L'âme se voit alors si près de Dieu et il lui en reste une certitude si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur. Toutes ses puissances perdent leur activité naturelle; elles n'ont aucune connaissance de leurs opérations... Cet importun papillon de la mémoire voit donc ici ses ailes brûlées, et il n'a plus le pouvoir de voltiger çà et là. La volonté est sans doute occupée à aimer, mais elle ne comprend pas comment elle aime. Quant à l'entendement, s'il entend, c'est par un mode qui lui reste inconnu, et il ne peut comprendre rien de ce qu'il entend [1]. »

Je ne suivrai pas sainte Thérèse dans sa description du « ravissement » (ch. XX), « cet aigle divin qui avec une impétuosité soudaine vous saisit et vous enlève. » Ces extraits suffisent, et si, on les lit avec attention, on n'hésitera pas à leur attribuer toute la valeur d'une bonne observation psychologique.

En examinant les relations détaillées d'autres extatiques (que je ne peux rapporter ici) je trouve qu'il y a lieu, pour notre sujet, d'établir deux catégories.

Dans la première, la motilité persiste à un certain degré. L'extatique suit dans son évolution et reproduit avec des mouvements appropriés la Passion, la Nativité ou quelque autre drame religieux. C'est une série d'images très intenses, ayant un point de départ invariable, un enchaînement invariable qui se répète dans chaque accès avec un parfait automatisme. Marie de Mœrl, Louise Lateau en sont des exemples bien connus.

L'autre catégorie est celle de l'extase en repos. L'idée seule règne, d'ordinaire abstraite ou métaphysique : Dieu pour sainte Thérèse et Plotin, mieux encore le *nirvâna* des bouddhistes. Les mouvements sont supprimés; on ne sent « qu'un reste d'agitation intérieure ».

Remarquons en passant combien ceci s'accorde avec ce qui a été

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, trad. du R. P. Bouix, 10e éd., p. 90, 91, 96, 138, 142, 157, 177-180. Comparer aussi Plotin, *Ennéades* VI; Tauler, *Institution chrétienne*, ch. XII, XXVI, XXXV.

dit précédemment : qu'avec les idées abstraites la tendance au mouvement est à son minimum ; que ces idées étant des représentations de représentations, de purs schémas, l'élément moteur s'affaiblit dans la même mesure que l'élément représentatif.

Mais dans l'un et l'autre cas, l'état mental de l'extase est une infraction complète aux lois du mécanisme normal de la conscience. La conscience n'existe que sous la condition d'un changement perpétuel ; elle est essentiellement discontinue. Une conscience homogène et continue est une impossibilité. L'extase réalise tout ce qui est possible dans cette continuité ; mais sainte Thérèse vient de nous le dire : ou bien la conscience disparaît ou bien l'entendement et la mémoire — c'est-à-dire la discontinuité — reviennent par moments et ramènent la conscience.

Cette anomalie psychologique se complique d'une autre. Tout état de conscience tend à se dépenser en raison même de son intensité. Dans la plus haute extase, la dépense est nulle ou à peu près, et c'est grâce à l'absence de cette phase motrice que l'intensité intellectuelle se maintient. Le cerveau, organe à la fois intellectuel et moteur dans l'état normal, cesse d'être moteur. Bien plus, dans l'ordre intellectuel, les états de conscience hétérogènes et multiples qui constituent la vie ordinaire, ont disparu. Les sensations sont supprimées ; avec elles, les associations qu'elles suscitent. Une représentation unique absorbe tout. Si l'on compare l'activité psychique normale à un capital en circulation, sans cesse modifié par les recettes et les dépenses, on peut dire qu'ici le capital est ramassé en un bloc ; la diffusion devient concentration, l'extensif se transforme en intensif. Rien d'étonnant donc si, dans cet état d'éréthisme intellectuel, l'extatique paraît transfigurée au-dessus d'elle-même. Certes les visions de la grossière paysanne de Sanderet qui voyait une Vierge toute en or, dans un paradis en argent, ne ressemblent guère à celles d'une sainte Thérèse ou d'un Plotin ; mais chaque intelligence au moment de l'extase donne son maximum.

Est-il bien nécessaire maintenant de rechercher pourquoi, dans cet état, il n'y a ni choix ni actes ? Comment y aurait-il choix, puisque le choix suppose l'existence de ce tout complexe qu'on nomme le moi qui a disparu ; puisque, la personnalité étant réduite à une idée ou à une vision unique, il n'y a point d'état qui puisse être choisi, c'est-à-dire incorporé au tout, à l'exclusion des autres ; puisque, en un mot, il n'y a rien qui puisse choisir, rien qui puisse être choisi ? Autant vaudrait supposer une élection sans électeurs ni candidats.

L'action aussi est tarie dans sa source, anéantie. Il n'en subsiste

que les formes élémentaires (mouvements respiratoires, etc.), sans lesquelles la vie organique serait impossible. Nous avons ici un cas curieux de corrélation ou d'antagonisme psychologique : tout ce qu'une fonction gagne est perdu par une autre; tout ce qui est gagné par la pensée est perdu par le mouvement. A cet égard, l'extase est le contraire des états où la motilité triomphe, tels que l'épilepsie, la chorée, les convulsions. Ici, maximum de mouvements avec minimum de conscience; là, intensité de la conscience avec minimum de mouvement. Il n'y a, à chaque moment, qu'un certain capital nerveux et psychique disponible; s'il est accaparé par une fonction, c'est au détriment des autres. L'accaparement dans un sens ou dans l'autre dépend de la nature de l'individu.

Après avoir étudié l'anéantissement de la volonté sous sa forme la plus haute, remarquons qu'on trouve dans la contemplation, dans la réflexion profonde, des formes mitigées et décroissantes de cet anéantissement. L'inaptitude des esprits contemplatifs pour l'action a des raisons physiologiques et psychologiques dont l'extase nous a donné le secret.

III

Il serait aussi intéressant pour le psychologue que pour le physiologiste de savoir ce qui produit l'abolition de la conscience dans le somnambulisme naturel ou provoqué et de quelles conditions organiques elle résulte. Malgré les travaux poursuivis avec ardeur durant ces dernières années, on n'a sur ce point que des théories, et l'on peut choisir entre plusieurs hypothèses. Les uns, comme Schneider et Berger, en font un résultat de l' « attention expectante », produisant une concentration unilatérale et anormale de la conscience. Preyer y voit un cas particulier de sa théorie du sommeil. D'autres, comme Rumpf, admettent des changements réflexes dans la circulation cérébrale, des phénomènes d'hyperhémie et d'anémie dans la surface des hémisphères du cerveau. Heidenhain, qui combat cette dernière théorie, explique l'hypnotisme par une action d'arrêt. Il se produirait une suspension d'activité des cellules nerveuses corticales, peut-être par changement de disposition moléculaire : de cette manière, le mouvement fonctionnel de la substance grise serait interrompu. Cette dernière hypothèse est celle qui paraît rallier le plus d'adhérents. Comme elle n'est guère, du moins au point de vue psychologique, qu'une simple constatation de fait, nous pouvons nous y tenir.

Il serait inutile de décrire un état tant de fois décrit et qui a été étudié ici même avec tant de soin [1]. Remarquons seulement que les termes somnambulisme, hypnotisme et leurs analogues, ne désignent pas un état identique chez tous et partout. Cet état varie, chez le même individu, du simple assoupissement à la stupeur profonde; et d'un individu à l'autre, suivant la constitution, l'habitude, les conditions pathologiques, etc. Aussi serait-il illégitime d'affirmer qu'il y a toujours anéantissement du pouvoir volontaire. Nous allons voir qu'il y a des cas au moins douteux.

Prenons d'abord l'hypnotisme sous la forme que plusieurs auteurs ont nommée léthargique. L'inertie mentale est absolue; la conscience est abolie; les réflexes sont exagérés, — exagération qui va toujours de pair avec l'affaiblissement de l'activité supérieure. A la voix de l'opérateur, l'hypnotisé se lève, marche, s'assied, voit des absents, voyage, décrit des paysages. Il n'a, comme on dit, d'autre volonté que celle de l'opérateur. Cela signifie en termes plus précis : Dans le champ vide de la conscience, un état est suscité; et, comme tout état de conscience tend à passer à l'acte, — immédiatement ou après avoir éveillé des associations, — l'acte s'ensuit. Ce n'est qu'un cas d'une loi bien connue qui dans l'ordre psychologique est l'analogue du réflexe dans l'ordre physiologique : et le passage à l'acte est ici d'autant plus facile qu'il n'y a rien qui l'entrave, ni pouvoir d'arrêt, ni état antagoniste, l'idée suggérée régnant seule dans la conscience endormie. — Des faits, en apparence plus bizarres, s'expliquent de même. On sait qu'en donnant aux membres de l'hypnotisé certaines postures convenables, on éveille en lui le sentiment de l'orgueil, de la terreur, de l'humilité, de la piété; que, si on les dispose pour grimper, il tente une escalade; que, si on lui met en mains quelque instrument de travail habituel, il travaille. Il est clair que la position imposée aux membres éveille dans les centres cérébraux les états de conscience correspondants auxquels ils sont associées par de nombreuses répétitions. L'idée une fois éveillée est dans les mêmes conditions que celle née d'un ordre ou d'une suggestion directe de l'opérateur. Tous ces cas sont donc réductibles à la même formule : l'hypnotisé est un automate que l'on fait jouer, suivant la nature de son organisation. Il y a anéantissement absolu de la volonté, la personnalité consciente étant réduite à un seul et unique état, qui n'est ni choisi ni répudié, mais subi, imposé.

Dans le somnambulisme naturel, l'automatisme est spontané,

1. Voir les articles de M. Ch. Richet dans la *Revue* d'octobre et de novembre 1880.

c'est-à-dire qu'il a pour antécédent quelque état cérébral qui a lui-même pour antécédent quelque excitation particulière dans l'organisme. Souvent ici, l'automatisme est d'un ordre supérieur : la série des états suscités est longue, et chaque terme de la série est complexe. On peut en donner comme type le chanteur dont Mesnet a raconté l'histoire : si on lui présente une canne qu'il prend pour un fusil, ses souvenirs militaires ressuscitent ; il charge son arme, se couche à plat ventre, vise avec soin et tire. Si on lui présente un rouleau de papier, les souvenirs de son métier actuel ressuscitent ; il le déroule et chante à pleine voix [1]. Mais la répétition invariable des mêmes actes, dans le même ordre, dans chaque accès, donne à tous ces faits un caractère d'automatisme très net d'où toute volonté est exclue.

Il y a pourtant des cas équivoques. Burdach nous parle d'une « très belle ode » composée en état de somnambulisme. On a souvent cité l'histoire de cet abbé qui, composant un sermon, corrigeait et remaniait ses phrases, changeait la place des épithètes. Un autre essaye plusieurs fois de se suicider et, à chaque accès, emploie de nouveaux moyens. Les faits de ce genre sont si nombreux que, même en faisant la part de la crédulité et de l'exagération, une fin de non-recevoir est impossible.

On peut dire : de pareils actes supposent une comparaison, suivie d'un choix, d'une préférence ; et c'est ce qu'on appelle une volition. Il existerait donc un pouvoir volontaire, c'est-à-dire une réaction propre de l'individu, — sourd, obscur, limité, actif pourtant.

On peut soutenir aussi que l'automatisme à lui seul suffit. N'est-ce pas une vérité reconnue que, à l'état normal, le travail intellectuel est souvent automatique et qu'il n'en vaut que mieux ? Ce que les poètes appellent l'inspiration, n'est-ce pas un travail cérébral, involontaire, presque inconscient, ou qui, du moins, n'arrive à la conscience que sous la forme de résultats ? Nous nous relisons, et nos corrections sont souvent spontanées, c'est-à-dire que le mouvement de la pensée amène une association nouvelle de mots ou d'idées qui se substitue à l'autre immédiatement. Il se peut donc que l'individu, comme être qui choisit et préfère, n'y soit pour rien. En subtilisant davantage, on peut soutenir que tous ces cas ne sont pas rigoureusement comparables ; que si pour composer une ode l'automatisme suffit, pour la corriger il ne suffit pas ; que, dans ce dernier cas, il y a un choix, si rapide, si insignifiant qu'on le suppose. Au lieu d'un

1. *De l'automatisme de la mémoire et du souvenir dans le somnambulisme pathologique.* Paris, 1874. Voir aussi P. Richer, ouv. cité, p. 391 et suiv.

zéro de volonté, nous aurions un minimum de volonté. Cette opinion se ramènerait à la première ou n'en serait séparée que par une nuance.

Le lecteur choisira entre ces deux interprétations. Je passe à des cas où les données sont plus nettes.

Il y a chez les hypnotisés des exemples nombreux de *résistance*. Un ordre n'est pas obéi, une suggestion ne s'impose pas d'emblée. Les magnétiseurs du siècle dernier recommandaient à l'opérateur le ton d'autorité, à l'opéré la foi, la confiance qui produit le consentement et empêche la résistance.

« Pendant l'état de somnambulisme, B... accomplit sur l'ordre certains actes ; mais elle se refuse à d'autres. Le plus souvent, elle ne veut pas lire, bien que nous nous soyons assurés qu'elle y voit, malgré l'occlusion apparente des paupières..... En plaçant les mains de B... dans l'attitude de la prière, celle-ci s'impose à son esprit. Aux questions, elle répond qu'elle prie la sainte Vierge, mais qu'elle ne la voit pas. Tant que les mains demeurent dans la même position, elle continue sa prière *et ne dissimule pas son mécontentement* si l'on cherche à l'en distraire. En déplaçant les mains, la prière cesse aussitôt. Toute fatale qu'elle est, la prière, dans ce cas, est en quelque sorte raisonnée, puisque la malade résiste aux distractions et est capable de soutenir une discussion avec celui qui vient l'interrompre [1]. »

Il se trouve donc des cas où deux états coexistent : l'un par une influence du dehors, l'autre par une influence du dedans. Nous connaissons la puissance automatique du premier. Ici, un état contraire l'enraye ; il existe quelque chose qui ressemble à un pouvoir d'arrêt. Mais ce pouvoir est si faible qu'il cède d'ordinaire à des attaques répétées ; si vague qu'on n'en peut déterminer la nature. N'est-il qu'un état de conscience antagoniste suscité par la suggestion même, en sorte que tout se réduirait à la coexistence de deux états contraires ? Est-il plus complexe, et faut-il admettre qu'il représente a somme des tendances encore existantes dans l'individu et quelques restes de ce qui constitue son caractère ? — Si l'on accepte la théorie de Heidenhain, on aurait, dans l'état dit léthargique, un arrêt complet de l'activité fonctionnelle ; l'ordre ou la suggestion mettraient en jeu un nombre infiniment restreint d'éléments nerveux, dans la couche corticale ; enfin dans l'état de résistance surgiraient de leur sommeil quelques-uns de ces éléments qui, à l'état normal, forment la base physiologique et psychologique de l'individu, étant l'ex-

1. P. Richer, ouvrage cité, p. 426-427.

pression synthétique de son organisme. Il faut avouer que, même en admettant cette deuxième hypothèse, ce qui resterait du pouvoir volontaire, de la possibilité pour l'individu de réagir selon sa nature, serait un embryon, un pouvoir si dénué d'efficace qu'on peut à peine l'appeler une volonté.

Remarquons de plus que, s'il est difficile pour l'observateur de deviner quel pouvoir de réaction persiste chez la personne qui résiste, celle-ci en est encore plus mauvais juge :

« Une analyse attentive des phénomènes, telle que peuvent la faire des hommes instruits et intelligents, qui ont consenti à se soumettre à l'action du magnétisme, montre combien il est malaisé même au sujet endormi de se rendre compte qu'il ne simule pas. Pour faire ces observations, il ne faut pas que le sommeil soit très profond... A la période d'*engourdissement*, la conscience est conservée, et cependant il y a un commencement d'automatisme très manifeste.

« Un médecin de Breslau avait affirmé à M. Heidenhain que le magnétisme ne ferait aucune impression sur lui ; mais, après qu'il eut été *engourdi*, il ne put prononcer une seule parole. Réveillé, il déclara qu'il aurait pu très bien parler et que, s'il n'avait rien dit, c'est parce qu'il n'avait rien voulu dire. Nouvel engourdissement par quelques passes ; nouvelle impuissance de la parole. On le réveille encore, et il est forcé de reconnaître que, s'il ne parlait pas, c'est qu'il ne pouvait pas parler.

« Un de mes amis, étant seulement engourdi et non tout à fait endormi, a bien étudié ce phénomène d'impuissance coïncidant avec l'illusion de la puissance. Lorsque je lui indique un mouvement, il l'exécute toujours, même lorsque, avant d'être magnétisé, il était parfaitement décidé à me résister. C'est ce qu'il a de plus de peine à comprendre à son réveil. — « Certainement, me dit-il, je pourrais « résister, mais je n'ai pas la volonté de le faire. » Aussi est-il quelquefois tenté de croire qu'il simule. « Quand je suis engourdi, me « dit-il, je simule l'automatisme, quoique je puisse, ce me semble, « faire autrement. J'arrive avec la ferme volonté de ne pas simuler, « et, malgré moi, dès que le sommeil commence, il me paraît que je « simule. » On comprendra que ce genre de simulation d'un phénomène se confond absolument avec la réalité de ce phénomène. L'automatisme est prouvé par le seul fait que des personnes de bonne foi ne peuvent pas agir autrement que des automates. Peu importe qu'elles s'imaginent pouvoir résister. Elles ne résistent pas. Voilà le fait qui doit être pris en considération et non l'illusion qu'elles se font de leur soi-disant pouvoir de résistance [1]. »

1. Ch. Richet, art. cité, p. 348, 349.

Cependant ce pouvoir de résistance, si faible qu'il soit, n'est pas égal à zéro ; il est une dernière survivance de la réaction individuelle extrêmement appauvrie : il est au seuil de l'anéantissement, mais sans le dépasser. L'illusion de ce faible pouvoir d'arrêt doit répondre à quelque état physiologique également précaire. En somme, l'état de somnambulisme naturel ou provoqué peut être donné à juste titre comme un anéantissement de la volonté. Les cas d'exceptions sont rares, obscurs ; ils apportent toutefois leur part d'enseignement. Ils montrent que la volition n'est pas une quantité invariable, mais qu'elle décroît au point qu'on peut également soutenir qu'elle est et qu'elle n'est pas.

Je mentionnerai en passant un fait qui rentre à peine dans la pathologie de la volonté, mais qui fournit matière à réflexion. On peut donner à certains sujets hypnotisés l'ordre d'exécuter une action, plus tard, à un moment déterminé de la journée. Revenus à eux, ils exécutent cet ordre à l'heure prescrite, en déclarant d'ordinaire « qu'ils ne savent pas pourquoi [1]. » Dans quelques cas plus curieux, ces personnes donnent des raisons spécieuses pour expliquer leur conduite, pour justifier cet acte qui ne vient pas de leur spontanéité, mais leur est imposé, sans qu'elles le sachent. Pour en citer un exemple : Un jeune homme commande vers dix heures du soir à sa maîtresse hypnotisée de s'en aller à trois heures du matin ; puis il la rend à l'état normal. Vers cette heure, elle s'éveille, fait ses préparatifs pour partir et quoique il la prie de rester, elle trouve des motifs pour excuser son départ à cette heure indue. « Notre illusion du libre arbitre, dit Spinoza, n'est que l'ignorance des motifs qui nous font agir. » Ce fait et ses analogues ne viennent-ils pas à l'appui ?

IV

Après avoir examiné les divers types morbides, voyons si l'on peut découvrir une loi qui résume la pathologie de la volonté et jette quelque jour sur l'état normal.

A titre de fait, la volition seule existe, c'est-à-dire un choix suivi d'actes. Pour qu'elle se produise, certaines conditions sont nécessaires. Un manque d'impulsion ou d'arrêt, une exagération de l'activité automatique, d'une tendance, d'un désir, une idée fixe, l'empêchent d'être pendant un instant, une heure, un jour, une période

1. Un article de M. Ch. Richet sur ce sujet paraîtra dans le prochain numéro de la *Revue*.

de la vie. L'ensemble de ces conditions, nécessaires et suffisantes' peut être appelé volonté. Par rapport aux volitions, elle est une cause, bien qu'elle soit elle-même une somme d'effets, une résultante variant avec ses éléments : la pathologie nous l'a démontré.

Ces éléments que j'indique brièvement sont :

1° Les tendances à l'action (ou à l'arrêt) qui résultent des circonstances, du milieu, des conseils, de l'éducation ; en un mot, toutes celles qui sont l'effet de causes extérieures.

2° Le caractère, élément principal, effet de causes intérieures et qui n'est pas une entité, mais la résultante de cette myriade d'états et de tendances infiniment petits de tous les éléments anatomiques qui constituent un certain organisme : en termes plus courts, le caractère est pour nous l'expression psychologique d'un certain corps organisé, tirant de lui sa couleur propre, son ton particulier et sa permanence relative. C'est là l'assise dernière sur laquelle repose la possibilité du vouloir et qui le fait énergique, mou, intermittent, banal, extraordinaire.

Maintenant, si nous considérons la volonté non plus dans ses éléments constituants, mais dans les moments qu'elle parcourt pour se constituer, nous voyons que la volition est le dernier terme d'une évolution progressive dont le réflexe simple est le premier échelon : elle est la forme la plus haute de l'activité — entendue toujours au sens précis de pouvoir de produire des actes, de pouvoir de réaction.

Elle a pour base un legs de générations sans nombre, enregistré dans l'organisme : c'est l'activité automatique primitive, à coordination simple, presque invariable, inconsciente, bien qu'elle ait dû, dans le lointain des siècles, être accompagnée d'un rudiment de conscience qui s'en est retirée, à mesure que la coordination, devenant plus parfaite, s'est organisée dans l'espèce.

Sur cette base s'appuie l'activité consciente et individuelle des appétits, désirs, sentiments, passions, à coordination plus complexe et beaucoup moins stable.

Plus haut, l'activité idéo-motrice, qui, dans ses manifestations extrêmes, atteint une coordination à la fois très ferme et très complexe, c'est la volition complète.

On peut donc dire qu'elle a pour condition fondamentale une *coordination hiérarchique*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas que des réflexes soit coordonnés avec des réflexes, des désirs avec des désirs, des tendances rationnelles avec des tendances rationnelles ; mais qu'une coordination entre ces différents groupes est nécessaire, — une coordination avec subordination, telle que tout converge vers un point unique : le but à atteindre. Que le lecteur se

rappelle les cas morbides précédemment étudiés, en particulier les impulsions irrésistibles qui, à elles seules, représentent la pathologie de la volonté presque entière, il reconnaîtra que toutes se réduisent à cette formule : absence de coordination hiérarchique, action indépendante, irrégulière, isolée, anarchique.

Si donc nous considérons la volonté soit dans ses éléments constituants, soit dans les phases successives de sa genèse (et les deux aspects sont inséparables), nous voyons que la volition, son résultat dernier, n'est pas un événement survenant on ne sait d'où ; mais qu'elle plonge ses racines au plus profond de l'individu et, au delà de l'individu, dans l'espèce et les espèces. Elle ne vient pas d'en haut, mais d'en bas ; elle est une sublimation des éléments inférieurs. Je comparerais la volition, une fois affirmée, à ce que l'on appelle en architecture une clef de voûte. A cette pierre, la voûte doit plus sa solidité, son existence ; mais cette pierre ne tire sa puissance que des autres qui la soutiennent et l'enserrent, comme à son tour elle les presse et les affermit.

Ces préliminaires bien abrégés étaient indispensables pour comprendre la loi qui régit la dissolution de la volonté; car, si les considérations qui précèdent sont justes, comme la dissolution suit toujours l'ordre inverse de l'évolution, il s'ensuit que les manifestations volontaires les plus complexes doivent disparaître avant les plus simples, les plus simples avant l'automatisme. Pour donner à l'énoncé de la loi sa forme exacte, en traitant la volition non comme un événement singulier, mais comme la manifestation la plus haute de l'activité, nous dirons : *La dissolution suit une marche régressive du plus volontaire et du plus complexe au moins volontaire et au plus simple, c'est-à-dire à l'automatisme.*

Il s'agit maintenant de montrer que cette loi est vérifiée par les faits. Nous n'avons qu'à choisir.

En 1868, Hughlings Jackson, étudiant certains désordres du système nerveux, fit remarquer, le premier, je crois, « que les mouvements et facultés les plus volontaires et les plus spéciaux sont atteints tout d'abord et plus que les autres. » Ce « principe de dissolution » ou de « réduction à un état plus automatique » fut posé par lui comme le corrélatif des doctrines de Herbert Spencer sur l'évolution du système nerveux. Il prend un cas des plus simples, l'hémiplégie commune par lésion du corps strié [1]. Un caillot sanguin a fait pour nous une expérience. Nous voyons que le patient, dont la face, la langue, le bras et la jambe sont paralysés, a perdu les mouvements les plus

1. *Clinical and physiological Researches on the nervous System*, 1875.

volontaires d'une partie de son corps, sans perdre les mouvements les plus automatiques. « L'étude des cas d'hémiplégie nous montre en effet que les parties externes qui souffrent le plus sont celles qui, psychologiquement parlant, sont le plus sous le commandement de la volonté, et qui, physiologiquement parlant, impliquent le plus grand nombre de mouvements différents, produits avec le plus grand nombre d'intervalles différents, » au lieu d'être simultanés comme les mouvements automatiques. Si la lésion est plus grave et si elle atteint non seulement les parties les plus volontaires du corps (face, bras, jambe), mais celles qui sont moins volontaires (perte de certains mouvements des yeux et de la tête et d'un côté de la poitrine), on trouve que les parties les plus volontaires sont beaucoup plus paralysées que les autres.

Ferrier fait remarquer de même que la destruction générale de la région motrice, dans l'écorce du cerveau, comme celle du corps strié, produit « les mêmes troubles relatifs des différents mouvements; ceux-là étant le plus affectés et paralysés qui sont le plus sous l'influence de la volonté, du moins après que le premier choc est passé. La paralysie faciale réside surtout dans la région faciale inférieure, portant sur les mouvements les plus indépendants, le frontal et les muscles orbiculaires n'étant que légèrement atteints. Les mouvements de la jambe sont moins affectés que ceux du bras, ceux du bras moins que ceux de la main [1]. »

Le même auteur établissant une distinction entre les différentes *sortes* de mouvements et leurs centres respectifs, « ceux qui impliquent la conscience et que nous appelons volontaires au sens strict du mot » (les centres cortciaux supérieurs) et ceux « qui sont décrit comme automatiques, instinctifs, responsifs, y compris les adaptations motrices de l'équilibre et de la coordination motrice, l'expression instinctive des émotions, et qui sont organisés d'une manière plus ou moins complète dans les centres sous-jacents à l'écorce, » constate que ces derniers ont une indépendance relative qui est au maximum chez les vertébrés inférieurs (grenouille, pigeon), au minimum chez le singe et l'homme. « J'osai prédire, ajoute-t-il, que, chez les animaux dont les facultés motrices ne semblaient pas beaucoup souffrir d'une lésion destructive des centres nerveux, ces mouvements-là devaient être paralysés qui impliquent la conscience (mouvements volontaires) et n'étaient pas automatiquement organisés. C'est ce qu'ont amplement confirmé les recherches de Goltz. Il a montré que, bien que la patte du chien ne soit pas définitivement paralysée en tant que

1. Ferrier, *De la localisation des maladies cérébrales*, trad. fr., p. 142.

organe de locomotion, par une lésion de l'écorce, elle l'est, *en tant que servant de main et employée comme telle* [1]. » Cette dernière expérience est pour nous du plus grand intérêt : elle nous montre que, dans un même organe, adapté à la fois à la locomotion et à la préhension, l'une persiste, bien que altérée, quand l'autre, la plus délicate, a disparu.

L'instabilité de l'action volontaire, complexe, supérieure (c'est tout un) par rapport à l'action automatique, simple, inférieure, se montre encore sous une forme *progressive* dans la paralysie générale des aliénés. « Les premières imperfections de la motilité, dit Foville, celles qui se traduisent par un défaut à peine commençant dans l'harmonie des contractions musculaires, sont d'autant plus appréciables qu'elles intéressent des mouvements plus délicats, qui exigent une précision et une perfection plus grandes dans leur accomplissement. Il n'est donc pas étonnant qu'elles se traduisent d'*abord* dans les opérations musculaires si délicates qui concourent à la phonation. » On sait que l'embarras de la parole est un des premiers symptômes de cette maladie. Si faible, au début, qu'une oreille exercée est seule capable de le saisir, le trouble de la prononciation augmente progressivement et aboutit à un bredouillement inintelligible.

« Les muscles qui contribuent à l'articulation ont perdu toute leur harmonie d'action; ils ne peuvent plus se contracter qu'avec effort; la parole est devenue méconnaissable.

« Dans les membres, les lésions de la motilité n'affectent d'abord que les mouvements qui comportent le plus de minutie et de précision. Le malade peut faire de grandes marches et se servir de ses bras, pour des travaux qui n'exigent que des mouvements d'ensemble; mais il ne peut plus exécuter de petites opérations délicates des doigts sans trembler un peu et sans s'y reprendre à plusieurs fois : on s'en aperçoit surtout si on lui dit de ramasser une épingle à terre, de remonter sa montre, etc. Les artisans habitués, par leur métier, à des travaux de précision, sont hors d'état de s'occuper, bien avant ceux qui n'ont que des tâches grossières à remplir. — Lorsqu'il s'agit d'écrire, la plume est tenue avec une indécision qui

1. *Ibid.*, p. 36, 37. Dans l'expérience de Goltz, si la lésion est faite au cerveau gauche, dans tout mouvement où le chien a coutume de se servir de la patte antérieure en guise de *main*, il néglige l'usage de la patte droite. C'est ainsi qu'il tiendra un os uniquement avec la patte antérieure gauche; c'est cette patte seulement qu'il emploira pour fouiller le sol ou atteindre sa blessure. Si l'on a dressé l'animal à donner la patte au commandement, après la mutilation, il ne donnera plus que la patte gauche, tandis qu'il tiendra sa patte droite comme rivée au sol. (Goltz, ap. *Dict. encycl. des sciences médicales*, art. NERVEUX, p. 588.)

larité plus ou moins prononcée des carac-
vance dans sa marche, plus l'écriture
e; en sorte que, en comparant une
époques différentes, on peut suivre les
tion, jusqu'à ce que le malade soit devenu

sion des membres supérieurs existe même
d'ensemble : le tremblement, l'affaiblissement
de de porter directement ses aliments à sa bouche,
choir, de le remettre dans sa poche, etc.
membres inférieurs, la progression est analogue :
s aliénés paralytiques marchent avec vigueur, allant
t eux; mais, s'il s'agit d'aller à droite ou à gauche et sur-
pivoter sur eux-mêmes pour revenir sur leurs pas, l'hésita-
le défaut de précision se laissent apercevoir. Puis, même en
chant devant eux, ils avancent d'un pas pesant, mal coordonné.
lus tard enfin, ils ont peine à faire quelques pas [1]. »

Rappelons encore les troubles de la motilité qui succèdent à l'abus de l'alcool. Le tremblement est un des phénomènes les plus précoces. « Les mains sont les premières parties affectées, puis les bras, les jambes, la langue et les lèvres. A mesure qu'il s'accroît, le tremblement se complique en général d'un autre désordre plus grave, l'affaiblissement musculaire. Il affecte d'abord les membres *supérieurs;* c'est là un caractère presque constant. Les doigts deviennent inhabiles, maladroits; la main serre mal les objets et les laisse échapper. Puis cette faiblesse gagne l'avant-bras et le bras; le malade ne peut alors se servir de ses membres supérieurs que d'une manière très incomplète; il en arrive à ne plus pouvoir manger seul. Plus tard, ces phénomènes s'étendent aux membres *inférieurs;* la station devient difficile; les marche est incertaine, titubante; puis tout cela va croissant. Les muscles du dos se prennent à leur tour..... et le malheureux paralytique est condamné à garder le lit [2]. »

Nous pourrions rapporter encore ce qui se passe dans les convulsions, la chorée, etc. Cette marche, qui n'a pour le médecin qu'un intérêt clinique, a pour nous un intérêt psychologique. Ces faits, d'expérience journalière, suffiront, je l'espère, à produire la conviction, à montrer que la loi de dissolution suit bien une marche du complexe au simple, du volontaire à l'automatique, que le dernier

1. Foville, *Dictionnaire de médecine, etc.*, art. PARALYSIE GÉNÉRALE, p. 97-99.
2. Fournier, *ibid.*, art. ALCOOLISME, p. 636-637.

terme de l'évolution est le premier de la dissolution. Nous n'avons étudié jusqu'ici, il est vrai, qu'une désorganisation de mouvement; mais ceux qui traitent la psychologie en science naturelle n'y trouveront rien à redire. Comme la volition n'est pas pour nous une entité impérative, régnant dans un monde à part et distincte de ses actes, mais bien l'expression dernière d'une coordination hiérarchique; et, comme chaque mouvement ou groupe de mouvements est représenté dans les centres nerveux, il est clair que, avec chaque groupe paralysé, un élément de la coordination disparaît. Si la dissolution est progressive, la coordination sans cesse appauvrie de quelque élément ira toujours en se resserrant; et, comme l'expérience montre que la disparition des mouvements est en raison inverse de leur complexité et de leur délicatesse, notre thèse est vérifiée.

Nous pouvons d'ailleurs poursuivre cette vérification de notre loi, en rappelant ce qui se passe dans les maladies du langage, et ici nous pénétrons dans le mécanisme intime de l'esprit. Je ne reviendrai pas sur un sujet que j'ai longuement traité [1]. J'ai essayé de montrer que beaucoup de cas d'aphasie résultent d'une amnésie motrice, c'est-à-dire d'un oubli des éléments moteurs, de ces mouvements qui constituent le langage articulé. Je rappellerai que Trousseau avait déjà remarqué que « l'aphasie est toujours réductible à une perte de la mémoire soit des signes vocaux, soit des moyens par lesquels les mots sont articulés; que W. Ogle distingue aussi deux mémoires verbales : une première, reconnue de tout le monde, grâce à laquelle nous avons conscience du mot, et en outre une seconde, grâce à laquelle nous l'exprimons. » Cet oubli des mouvements, bien qu'il soit avant tout une maladie de la mémoire, nous révèle aussi un affaiblissement du pouvoir moteur, un désordre de la coordination volontaire. Le malade veut s'exprimer; sa volition n'aboutit pas ou se traduit incomplètement, c'est-à-dire que la somme des tendances coordonnées qui, au moment actuel, constituent l'individu en tant qu'il veut s'exprimer, est partiellement entravée dans son passage à l'acte; et l'expérience nous apprend que cette impuissance d'expression atteint d'abord les mots, c'est-à-dire le langage rationnel; ensuite les phrases exclamatives, les interjections, ce que Max Müller désigne sous le nom de langage émotionnel; enfin, dans des cas très rares, les gestes. La dissolution va donc encore ici du plus complexe au moins complexe et au simple, du volontaire au demi-volontaire et à l'automatique, qui est presque toujours respecté.

Il est permis d'entrer encore plus avant dans la vie purement psychi-

1. Voir *Revue philosophique*, novembre 1880, p. 493-505.

que; mais ici tout devient vague et flottant. Comme nous ne pouvons plus rattacher chaque volition à un groupe de mouvements des organes vocaux, locomoteurs ou préhensibles, nous tâtonnons. Cependant il est impossible de ne pas remarquer que la forme la plus haute de la volition, l'attention volontaire, est, entre toutes, la plus rare et la plus instable. Si, au lieu de considérer l'attention volontaire[1] à la façon du psychologue intérieur qui s'étudie lui-même et s'en tient là, nous la considérons dans la masse des êtres humains sains et adultes, pour déterminer par à peu près quelle place elle tient dans leur vie mentale, nous verrons combien peu de fois elle se produit et pour quelle courte durée. Si l'on pouvait, dans l'humanité prise en bloc, pendant une période de temps donnée, comparer la somme des actes produits par l'attention volontaire et la somme des actes produits sans elle, le rapport serait presque de zéro à l'infini. En raison même de sa supériorité de nature et de son extrême complexité, c'est un état, une coordination [2] qui peut rarement naître et qui à peine née est toujours en voie de dissolution.

Pour nous en tenir aux faits positifs, n'est-il pas bien connu que l'impossibilité d'une attention soutenue est l'un du premier symptôme de tout affaiblissement de l'esprit, soit temporaire, comme dans la fièvre, soit permanent, comme dans la folie? La forme de coordination la plus haute est donc bien la plus instable, même dans l'ordre purement psychologique.

Cette loi de dissolution, qu'est-elle d'ailleurs, sinon un cas de cette grande loi biologique déjà signalée à propos de la mémoire : les fonctions nées les dernières sont les première à dégénérer. Dans l'individu, la coordination automatique précède la coordination née des désirs et des passions, qui précède elle-même la coordination volontaire, dont les formes les plus simples précèdent les plus complexes. Dans le développement des espèces (si l'on admet la théorie de l'évolution), pendant des siècles, les formes inférieures de l'activité existèrent seules; puis, avec la complexité croissante des coordinations, un temps vint où la volonté fut. Le retour au règne des impulsions, de quelques brillantes qualités d'esprit qu'il s'accompagne, est donc en

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'attention involontaire, qui est naturelle, spontanée: nous nous sommes d'ailleurs expliqué sur ce point dans un précédent article : octobre 1882, p. 418 et suiv.

2. De même que des groupes de mouvements simples doivent être organisés et coordonnés pour permettre cette coordination supérieure, d'où naissent les mouvements délicats et complexes; de même des groupes d'états de conscience simples doivent être organisés, associés et coordonnés pour permettre cette coordination supérieure, qui est l'attention.

lui-même une *régression*. A cet égard, le passage suivant de Herbert Spencer nous servira de résumé et de conclusion : « Chez les personnes affectées de troubles nerveux chroniques, dont le sang détérioré et tarissant ne suffit plus à entretenir l'activité nécessaire des transformations moléculaires.... l'irascibilité est pour tout le monde un objet de remarque : et l'irascibilité implique une inactivité relative des éléments supérieurs. Elle se produit, quand une décharge soudaine, transmise par une souffrance ou une contrariété, aux plexus qui ajustent la conduite à des actions pénibles ou désagréables, n'est pas accompagnée par une décharge qui parvienne à ces plexus où l'action est adaptée à un grand nombre de circonstances, au lieu de l'être à une seule. Que l'insuffisante production de l'afflux nerveux rende compte de la perte de l'équilibre dans les émotions, c'est un corollaire de ce qui a été déjà dit. Les plexus qui coordonnent les activités défensives et destructives, et dans lesquels ont leur siège les sentiments simultanés d'antagonisme et de colère, sont un héritage de toutes les races d'êtres antérieurs et sont par conséquent bien organisés, — si bien organisés que l'enfant sur les bras de sa mère nous les montre déjà en action. Mais les plexus qui, en liant et en coordonnant une grande variété de plexus inférieurs, adaptent la conduite à une grande variété d'exigences extérieures, n'ont été développés que depuis peu ; si bien que, outre qu'ils sont étendus et complexes, ils sont formés de canaux beaucoup moins perméables. Par conséquent, quand le système nerveux n'est pas à l'état de plénitude, ces appareils venus les derniers, et les plus élevés de tous, sont les premiers dont l'activité fasse défaut. Au lieu d'entrer en action instantanément, leurs effets, s'ils sont appréciables, arrivent trop tard pour lutter contre ceux des appareils subordonnés [1]. »

V

Après avoir suivi pas à pas la dissolution de la volonté, le résultat fondamental qui nous a paru en ressortir, c'est qu'elle est une coordination variable en complexité et en degrés ; que cette coordination est la condition d'existence de toute volition, et que, selon qu'elle est totalement ou partiellement détruite, la volition est anéantie ou mutilée. C'est sur ce résultat que nous voudrions maintenant insister, en nous bornant à de brèves indications sur quelques points, notre but n'étant pas d'écrire une monographie de la volonté.

1. Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, tome I, p. 262.

I. Examinons d'abord les conditions matérielles de cette coordination. La volonté, qui, chez quelque privilégiés, atteint une puissance si extraordinaire et fait de si grandes choses, a une origine très humble. Elle se trouve dans cette propriété biologique inhérente à toute matière vivante et qu'on nomme l'irritabilité, c'est-à-dire la réaction contre les forces extérieures. L'irritabilité — forme physiologique de loi d'inertie — est en quelque sorte un état d'indifférenciation primordiale d'où sortiront, par une différenciation ultérieure, la sensibilité proprement dite et la motilité, ces deux grandes bases de la vie psychique.

Rappelons que la motilité (qui seule nous intéresse ici) se manifeste, même dans le règne végétal, sous des formes diverses : par les mouvements de certaines spores, de la sensitive, de la dionée et de beaucoup d'autres plantes auxquels Darwin a consacré un ouvrage très connu. — La masse protoplasmatique, d'apparence homogène, qui compose à elle seule certains êtres très rudimentaires, est douée de motilité. L'amibe, le globule blanc du sang, à l'aide des expansions qu'ils émettent, cheminent peu à peu. Ces faits, qu'on trouvera décrits avec abondance dans les ouvrages spéciaux, nous montrent que la motilité apparaît bien avant les muscles et le système nerveux, si rudimentaires qu'ils soient.

Nous n'avons pas à suivre l'évolution de ces deux appareils de perfectionnement à travers la série animale. Notons seulement que les travaux sur la localisation des centres moteurs, si importants pour le mécanisme de la volonté, ont conduit quelques savants à étudier l'état de ces centres chez les animaux nouveau-nés. « Cette recherche, faite avec grand soin par Soltmann, en 1875, a fourni les résultats suivants. Chez les lapins et les chiens, il n'existe, aussitôt après la naissance, aucun point de l'écorce cérébrale dont l'irritation électrique soit capable de déterminer des mouvements. C'est seulement au dixième jour que se développent les centres des membres antérieurs. Au treizième jour apparaissent les centres des membres postérieurs. Au seizième, ces centres sont déjà bien distincts entre eux et de ceux de la face. Une conclusion à tirer de ces résultats, c'est que l'absence de direction motrice volontaire coïncide avec l'absence des organes appropriés et que, à mesure que l'animal devient plus maître de ses mouvements, les centres cérébraux dans lesquels se fait l'élaboration volontaire acquièrent une indépendance plus manifeste [1]. »

1. *Dictionnaire encycl. des sciences médicales*. François Franck, art. NERVEUX, p. 585.

Flechsig et Parrot ont étudié le développement de l'encéphale chez le fœtus et l'enfant. Il résulte des recherches de ce dernier [1] que, si l'on suit le développement de la substance blanche d'un hémisphère tout entier, on la voit s'élever successivement du pédoncule à la couche optique, puis à la capsule interne, au centre hémisphérique et finalement atteindre le manteau cérébral. Les parties dont le développement est le plus lent ont aussi la destination fonctionnelle la plus haute.

La période de formation terminée, le mécanisme de l'action volontaire paraît constitué comme il suit : l'incitation part des régions dites motrices de la couche corticale (région pariéto-frontale), suit le faisceau pyramidal, nommé *volontaire* par quelques auteurs. Ce faisceau, qui consiste dans le groupement de toutes les fibres partant des circonvolutions motrices, descend à travers le centre ovale, forme une petite partie de la capsule interne, qui, on le sait, pénètre dans le corps strié « comme un coin dans un morceau de bois ». Ce faisceau suit le pédoncule cérébral et le bulbe, où il subit une décussation plus ou moins complète et passe du côté opposé de la moelle épinière, constituant ainsi une grande commissure entre les circonvolutions motrices et la substance grise de la moelle, d'où sortent les nerfs moteurs [2]. Cette grossière esquisse donne quelque idée de la complexité des éléments requis pour l'action volontaire et de la solidarité intime qui les relie.

Il y a, malheureusement, des divergences d'interprétation sur la nature réelle des centres cérébraux d'où part l'incitation. Pour Ferrier et beaucoup d'autres, ce sont des centres moteurs au sens strict, c'est-à-dire qu'en eux et par eux le mouvement commence. Schiff, Hitzig et Nothnagel, Charlton Bastian, Munk ont donné d'autres interprétations qui ne sont ni également probables ni également claires. Elles se réduisent pourtant, en gros, à considérer ces centres comme étant plutôt de « nature sensitive », le rôle moteur proprement dit restant dévolu au corps strié. « Les fibres nerveuses qui, descendent de l'écorce corticale au corps strié, chez les animaux supérieurs et chez l'homme, seraient par leur nature strictement comparables aux fibres unissant les cellules « sensitive » et « motrice » dans un mécanisme ordinaire d'action réflexe [3]. » En d'autres termes, il existerait dans l'écorce cérébrale « des régions circonscrites dont l'excitation expérimentale produit dans le côté opposé du corps des

1. *Archives de physiologie*, 1879, p. 505-520.
2. Huguenin, *Anatomie des centres nerveux*, trad. Keller. Brissaud, *De la contracture permanente des hémiplégiques*, 1880, p. 9 et suiv.
3. Charlton Bastian, *Le cerveau, organe de la pensée*, tome II, p. 198.

mouvements déterminés, localisés. Ces points semblent bien plutôt devoir être considérés comme des centres d'*association volontaire* que comme des centres moteurs proprement dits. Ils seraient le siège d'incitations aux mouvements volontaires et non les points de départ véritables du mouvement. On pourrait plutôt les assimiler aux organes sensibles périphériques qu'aux appareils moteurs des cornes antérieures de la moelle... Ces centres seraient donc *psycho-moteurs*, parce qu'ils commandent par leur action toute psychique à de véritables appareils moteurs......... Nous pensons que les différents points indiqués comme centres moteurs des membres, de la face, etc., correspondent aux appareils qui reçoivent et transforment en incitation *volontaire* les sensations d'origine périphérique. Ce serait des centres volitifs et non de véritables centres moteurs [1]. »

Malgré cette question pendante, dont la solution intéresse la psychologie au moins autant que la physiologie, malgré des dissentiments de détail que nous avons négligés, notamment les incertitudes sur le rôle du cervelet, on peut dire avec Charlton Bastian que, si depuis le temps de Hume nous n'avons pas encore appris dans le sens complet du terme les moyens par lesquels les mouvements de notre corps suivent les commandements de notre volonté, nous avons du moins appris quelque chose sur les parties principalement intéressées et par conséquent sur la route que suivent les excitations volontaires.

II. En examinant la question par son côté psychologique, la coordination volontaire revêt tant de formes et est susceptible de tant de degrés, qu'il faut se borner à noter les principales étapes. Son seul caractère essentiel, c'est d'être un choix, si faible qu'il soit. La volition peut être indifféremment agréable ou désagréable, impulsive ou inhibitoire, ou mixte : elle n'a qu'une marque qui lui soit propre, — elle est une préférence.

Insistons sur ce caractère fondamental, et essayons de l'éclaircir. En descendant à quelques faits biologiques très humbles, nous verrons mieux peut-être en quoi consiste un choix. Pour ne pas m'égarer dans de lointaines analogies, je ne dirai rien de l'affinité physique (par exemple de l'aimant pour le fer). Dans le règne végétal, je rappellerai seulement que les plantes insectivores, comme la dionée, choisissent, à l'exclusion des autres, certains corps qui viennent à leur contact. L'amibe choisit de même certains fragments organiques dont elle se nourrit. Ces faits sont incontestables : l'interprétation est difficile. On les explique, en général, par un rapport de composition

1. François Franck, *loc. cit.*, p. 577, 578.

moléculaire entre ce qui choisit et ce qui est choisi. Sans doute ici le choix s'exerce dans un champ très restreint; mais aussi n'en est-ce que la forme la plus grossière, presque physique. La naissance et le développement d'un système nerveux de plus en plus complexe transforment cette affinité aveugle en une tendance consciente, puis en plusieurs tendances contradictoires dont l'une l'emporte, — celle qui représente le *maximum* d'affinité (le chien qui hésite entre plusieurs mets et finit par en choisir un). Mais partout le choix exprime la nature de l'individu, à un moment donné, dans des circonstances données et à un degré donné; c'est-à-dire que plus l'affinité est faible, moins la préférence est marquée. Nous pouvons donc dire que le choix, qu'il résulte d'une tendance, de plusieurs tendances, d'une sensation présente, d'images rappelées, d'idées complexes, de calculs compliqués et projetés dans l'avenir, est toujours fondé sur une affinité, une analogie de nature, une adaptation. Cela est vrai chez l'animal inférieur ou supérieur et chez l'homme, pour le vice ou la vertu, la science ou le plaisir ou l'ambition. Pour nous en tenir à l'homme, deux ou plusieurs états de conscience surgissent à titre de buts possibles d'action : après des oscillations, l'un est préféré, choisi. Pourquoi, sinon parce que, entre cet état et la somme des états conscients, subconscients et inconscients (purement physiologiques) qui constituent en ce moment la personne, le moi, il y a convenance, analogie de nature, affinité? C'est la seule explication possible du choix, à moins d'admettre qu'il est sans cause. On me propose de tuer un ami : cette tendance est repoussée avec horreur, exclue; c'est-à-dire qu'elle est en contradiction avec mes autres tendances et sentiments, qu'il n'y a aucune association possible entre elle et eux et que par là même elle est annihilée. Chez le criminel, au contraire, entre la représentation de l'assassinat et les sentiments de haine ou de cupidité, un lien de convenance, c'est-à-dire d'analogie, s'établit; il est par suite choisi, affirmé comme devant être. *Considérée comme état de conscience, la volition n'est donc rien de plus qu'une affirmation* (ou une négation). Elle est analogue au jugement, avec cette différence que l'un exprime un rapport de convenance (ou de disconvenance) entre des idées, l'autre un rapport de convenance ou de disconvenance entre des tendances; que l'un est un repos pour l'esprit, l'autre une étape vers l'action; que l'un est une acquisition, l'autre une aliénation; car l'intelligence est une épargne et la volonté une dépense. Mais la volition, par elle-même, *à titre d'état de conscience*, n'a pas plus d'efficacité pour produire un acte que le jugement pour produire la vérité. L'efficacité vient d'ailleurs. Nous reviendrons plus loin sur ce point très important.

Après avoir éclairci dans la mesure possible ce fait capital du choix, revenons aux divers degrés de coordination. Il serait naturel de commencer par le plus bas; mais je crois utile, pour des raisons de clarté, de suivre l'ordre inverse.

La coordination la plus parfaite est celle des plus hautes volontés, des grands actifs, quel que soit l'ordre de leur activité : César, ou Michel-Ange, ou saint Vincent de Paul. Elle se résume en quelques mots : unité, stabilité, puissance. L'unité extérieure de leur vie est dans l'unité de leur but, toujours poursuivi, créant au gré des circonstances des coordinations et adaptations nouvelles. Mais cette unité extérieure n'est elle-même que l'expression d'une unité intérieure, celle de leur caractère. C'est parce qu'ils restent les mêmes que leur but reste le même. Leur fond est une passion puissante, inextinguible, qui met les idées à son service. Cette passion, c'est eux, c'est l'expression psychique de leur constitution telle que la nature l'a faite. Aussi, comme tout ce qui sort de cette coordination reste dans l'ombre, inefficace, stérile, oublié, semblable à une végétation parasite! Ils offrent le type d'une vie toujours d'accord avec elle-même, parce que chez eux tout conspire, converge et consent. Même dans la vie ordinaire, ces caractère se rencontrent, sans faire parler d'eux, parce que l'élévation du but, les circonstances et surtout la puissance de la passion leur a manqué; ils n'en ont gardé que la stabilité. — Sur une autre forme, les grands stoïciens historiques, Epictète, Thraséas (je ne parle pas de leur Sage, qui n'est qu'un idéal abstrait), ont réalisé ce type supérieur de volonté sous sa forme négative, — l'arrêt, — conformément à la maxime de l'Ecole : supporte et abstiens-toi.

Au-dessous de cette coordination parfaite, il y a les vies traversées d'intermittence, dont le centre de gravité, ordinairement stable, oscille pourtant de temps en temps. Un groupe de tendances fait une sécession temporaire à action limitée, exprimant, tant qu'elles existent et agissent, un côté du caractère. Ni pour eux ni pour les autres, ces individus n'ont l'unité des grandes volontés, et plus ces infractions à la coordination parfaite sont fréquentes et de nature complexe, plus la puissance volontaire diminue. Dans la réalité, tous ces degrés se rencontrent.

En descendant toujours, nous arrivons à ces vies en partie double, dans lesquelles deux tendances contraires ou simplement différentes l'emportent tour à tour. Il y a dans l'individu deux centres de gravité alternatifs, deux points de convergence pour des coordinations successivement prépondérantes, mais partielles. A tout prendre, c'est là peut-être le type le plus commun, si l'on regarde autour de

soi et si l'on consulte les poètes et les moralistes de tous les temps, répétant à l'envi qu'il y a deux hommes en nous. Le nombre de ces coordinations successives peut être encore plus grand; mais il serait oiseux de poursuivre cette analyse.

Encore un pas, et nous entrons dans la pathologie. Rappelons les impulsions brusques, irrésistibles, qui tiennent à chaque instant la volonté en échec; c'est une tendance hypertrophiée qui rompt sans cesse l'équilibre, à qui son intensité ne permet plus de se coordonner avec les autres : elle sort des rangs, elle ordonne au lieu de se subordonner. Puis quand ces impulsions ne sont plus un accident mais une habitude, un côté du caractère mais le caractère, il n'y a plus que des coordinations intermittentes; c'est la volonté qui devient l'exception.

Plus bas encore, elle devient un simple accident. Dans la succession indéfinie des impulsions qui varient d'une minute à l'autre, une volition précaire trouve à peine de loin en loin ses conditions d'existence. Il n'y a plus que des caprices. Le caractère hystérique nous a fourni le type de cette *incoordination* parfaite. Nous voici donc à l'autre bout.

Au-dessous, il n'y a plus de maladies de la volonté, mais un arrêt de développement qui l'empêche de jamais naître. Tel est l'état des idiots et des faibles d'esprit. Nous en dirons ici quelques mots pour compléter notre étude pathologique.

« Dans l'idiotie profonde, dit Griesinger, les efforts et les déterminations sont toujours instinctifs; ils sont provoqués surtout par le besoin de nourriture; le plus souvent, ils ont le caractère d'actions réflexes dont l'individu a à peine conscience. Certaines idées simples peuvent encore provoquer des efforts et des mouvements, par exemple, de jouer avec de petits morceaux de papier... Sans parler de ceux qui sont plongés dans l'idiotie la plus profonde, on en est à se demander : y a-t-il en eux quelque chose qui représente la volonté? Qu'est-ce qui peut vouloir en eux?

« Chez beaucoup d'idiots de cette dernière classe, la seule chose qui paraisse mettre un peu leur esprit en mouvement, c'est le désir de manger. Les idiots les plus profonds ne manifestent ce besoin que par de l'agitation et des grognements. Ceux chez qui la dégénérescence est moins profonde remuent un peu les lèvres et les mains, ou bien pleurent : c'est ainsi qu'ils expriment qu'ils veulent manger...

« Dans l'idiotie légère, le fond du caractère est l'inconstance et l'obtusion du sentiment et la faiblesse de la volonté. L'humeur de ces individus dépend de leur entourage et des traitements dont ils

sont l'objet : dociles et obéissants quand on en prend soin, méchants et malicieux quand on les maltraite [1]. »

Avant d'en finir avec ce sujet, nous ferons encore remarquer que si la volonté est une coordination, c'est-à-dire une somme de rapports, on peut prédire *à priori* qu'elle se produira beaucoup plus rarement que les formes plus simples d'activité parce que un état complexe a beaucoup moins de chances de se produire et de durer qu'un état simple. Ainsi vont les choses en réalité. Si l'on compte dans chaque vie humaine ce qui doit être inscrit au compte de l'automatisme, de l'habitude, des passions et surtout de l'imitation, on verra que le nombre des actes purement volontaires, au sens strict du mot, est bien petit. Pour la plupart des hommes, l'imitation suffit; ils se contentent de ce qui *a été* de la volonté chez d'autres, et, comme ils pensent avec les idées de tout le monde, ils agissent avec la volonté de tout le monde. Prise entre les habitudes qui la rendent inutiles et les maladies qui la mutilent ou la détruisent, la volonté est, ainsi que nous l'avons dit plus haut, un accident heureux.

Est-il enfin nécessaire de faire remarquer combien cette coordination, à complexité croissante, des tendances, qui forme les étages de la volonté, est semblable à la coordination à complexité croissante des perceptions et des images, qui constitue les divers degrés de l'intelligence, l'une ayant pour base et condition fondamentale le caractère, l'autre pour base et condition fondamentale les « formes de la pensée », toutes deux étant une adaptation plus ou moins complète de l'être à son milieu, dans l'ordre de l'action ou dans l'ordre de la connaissance?

Nous sommes maintenant préparés à la conclusion générale de ce travail, indiquée déjà plusieurs fois en passant. Elle éclairera, je l'espère, d'un jour rétrospectif, le chemin parcouru. La voici :

La volition est un état de conscience final qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états, conscients, subconscients ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se traduisent par une action ou un arrêt. La coordination a pour facteur principal le caractère qui n'est que l'expression psychique d'un organisme individuel. C'est le caractère qui donne à la coordination son unité, — non l'unité abstraite d'un point mathématique, mais l'unité concrète d'un consensus. L'acte par lequel cette coordination se fait et s'affirme est le choix, fondé sur une affinité de nature.

1. Griesinger, *Traité des maladies mentales*, trad. française, p. 433, 434.

La volition que les psychologues intérieurs ont si souvent observée, analysée, commentée, n'est donc pour nous qu'un simple état de conscience. Elle n'est qu'un effet de ce travail psychophysiologique, tant de fois décrit, dont une partie seulement entre dans la conscience sous la forme d'une délibération. *De plus, elle n'est la cause de rien.* Les actes et mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous la forme d'un choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité. En d'autres termes, — et pour ne laisser aucune équivoque, — le travail psychophysiologique de la délibération aboutit d'une part à un état de conscience, la volition, d'autre part à un ensemble de mouvement ou d'arrêts. *Le « je veux » constate une situation, mais ne la constitue pas.* Je le comparerais au verdict d'un jury qui peut être le résultat d'une instruction criminelle très longue, de débats très passionnés, qui sera suivi de conséquences graves s'étendant sur un long avenir, mais *qui est un effet sans être une cause*, n'étant en droit qu'une simple constatation.

Si l'on s'obstine à faire de la volonté une faculté, une entité, tout devient obscurité, embarras, contradiction. On est pris au piège d'une question mal posée. Si l'on accepte au contraire les faits comme ils sont, on se débarrasse au moins des difficultés factices, On n'a pas à se demander, après Hume et tant d'autres, comment un « je veux » peut faire mouvoir mes membres. C'est un mystère qu'il n'y a pas lieu d'éclaircir, puisqu'il n'existe pas, puisque la volitiou n'est cause à aucun degré. C'est dans la tendance naturelle des sentiments et des images à se traduire en mouvements que le secret des actes produits doit être cherché. Nous n'avons ici qu'un cas extrêmement compliqué de la loi des réflexes, dans lequel entre la période dite d'excitation et la période motrice apparaît un fait psychique capital — la volition — montrant que la première période finit et que la seconde commence.

Qu'on remarque aussi comment cette maladie bizarre qu'on nomme l'aboulie s'explique maintenant sans difficulté, et avec elle les formes analogues étudiées plus haut [1], et même cette simple faiblesse de la volonté à peine morbide, si fréquente pourtant chez les gens qui disent vouloir et n'agissent pas. C'est que l'organisme individuel, source d'où tout sort, avait deux effets à produire et n'en produit qu'un : l'état de conscience, le choix, l'affirmation; mais les tendances motrices sont trop faibles pour se traduire en actes. Il y a coordination suffisante et impulsion insuffisante. Dans les actes irré-

1. Voir la *Revue philosophique*, octobre 1882.

sistibles au contraire, c'est l'impulsion qui s'exagère et la coordination qui s'affaiblit.

Un état subjectif, dont nous n'avons encore rien dit, le sentiment de l'effort, qui accompagne souvent l'exercice de la volonté, s'explique aussi dans l'hypothèse précédente. Le sentiment de l'effort *musculaire* a été étudié par M. William James d'une manière si approfondie et si rigoureuse [1] qu'il n'y a qu'à rappeler ses conclusions. Il a montré que le sentiment de l'énergie musculaire déployée dans un acte quelconque est « une sensation afférente complexe, qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc. » Il a discuté pied à pied, en s'appuyant sur l'expérience, l'opinion qui en fait une sensation *efférente*, liée à la décharge motrice, coïncidant avec le courant de *sortie* de l'énergie nerveuse. Il a montré notamment, après Ferrier et d'autres, comment dans les cas de paralysie, si l'on conserve le sentiment de l'effort, bien qu'on ne puisse à aucun degré remuer le membre paralysé, c'est parce que les conditions de la conscience de l'effort continuent d'exister, le malade remuant le membre ou l'organe du côté opposé.

M. W. James distingue avec raison l'effort musculaire de l'effort *volitionnel*, qui, lui, n'implique dans beaucoup de cas aucun mouvement immédiat ou rien qu'une énergie musculaire extrêmement faible. Pour lui emprunter un de ses exemples : l'effort de l'homme qui après une longue hésitation, prend le parti de mettre de l'arsenic dans le verre de sa femme. Tout le monde connaît d'ailleurs par sa propre expérience cette état de lutte intérieure. — Ici, nous nous séparons à regret de l'auteur, qui place cet effort dans une région à part. Pour nous, il ne nous paraît différer de l'autre qu'en un point : ses conditions physiologiques sont mal connues, et l'on ne peut hasarder que des conjectures.

Il y a deux types de cet effort volitionnel : l'un qui consiste à arrêter les mouvements de l'instinct, de la passion, de l'habitude; l'autre à surmonter la mollesse, la torpeur, la timidité; l'un est un effort à résultat négatif, l'autre un effort à résultat positif; l'un produit un arrêt, l'autre une impulsion. Ces deux types peuvent eux-mêmes se ramener à une formule unique : il y a effort quand la volition suit la ligne de la plus grande résistance. Cet effort volitionnel n'a jamais lieu quand l'impulsion (ou l'arrêt) et le choix coïncident, quand nos

1. *The Feeling of Effort*, in-4°, Boston, 1880, traduit presque en entier dans la *Critique philosophique*, année 1880, et analysé par M. Delbœuf dans la *Revue philosophique*, t. XII, p. 513.

tendances naturelles et le « je veux » vont dans le même sens; en termes plus clairs, quand ce qui est immédiatement agréable à l'individu et ce qui est choisi par lui ne font qu'un. Il a toujours lieu quand deux groupes de tendances antagonistes luttent pour se supplanter réciproquement. En fait, tout le monde le sait, cette lutte a lieu entre les tendances inférieures, dont l'adaptation est bornée, et les tendances supérieures, dont l'adaptation est complexe. Les premières sont toujours les plus fortes par nature; les secondes le sont quelquefois par artifice. Les unes représentent une puissance enregistrée dans l'organisme, les autres une acquisition de fraîche date.

Comment donc celle-ci peuvent-elles triompher parfois? C'est que le « je veux » est un appoint en leur faveur. Non, bien entendu, à titre de simple état de conscience, mais parce que sous cette volition, qui est un effet, il y a des causes connues, demi connues et inconnues, que nous avons si souvent résumées d'un mot : le caractère individuel. Toutes ces petites causes agissantes, qui résument l'individu physique et psychique, ne sont pas des abstractions. Ce sont des processus physiologiques ou psychophysiologiques : ils supposent un travail dans les centres nerveux, quels qu'ils soient. Est-il donc téméraire de soutenir que le sentiment de l'effort volitionnel est, lui aussi, un effet de ces processus physiologiques? On ne peut nous objecter que l'impuissance actuelle d'en déterminer le mécanisme. Ce point est d'autant plus obscur que le mécanisme doit différer suivant qu'il s'agit de produire une impulsion ou un arrêt : aussi le sentiment de l'effort volitionnel n'est pas identique dans les deux cas.

La lutte intérieure est accompagnée d'un sentiment de fatigue souvent intense. On n'en sait pas bien long sur la nature et les causes de cet état. Cependant on admet en général que, même dans l'effort musculaire, le siège de la fatigue est dans les centres nerveux qui ordonnent la contraction, non dans les muscles; qu'il y a un épuisement nerveux, non un épuisement musculaire. Dans les contractions réflexes, il n'y a pas de fatigue perçue. Chez les hystériques, on voit des contractures persister presque indéfiniment, sans que le patient éprouve le moindre sentiment de lassitude ; c'est donc l'effort volontaire qui fatigue et non le raccourcissement du muscle [1].

Sauf notre ignorance, nous n'avons donc aucune raison d'attribuer à l'effort volitionnel un caractère à part. Dans tous les cas où cet effort se produit, les éléments nerveux sont-ils capables de fournir un sur-

1. Richet, *Physiologie des nerfs et des muscles*, p. 477-490. — Delbœuf, *Étude psychophysique*, p. 92 et suiv.

croît de travail pendant une période donnée? ou bien, par nature, par défaut d'éducation et d'exercice, sont-ils vite épuisés et incapables de recouvrer de nouvelles forces? Ont-ils, oui ou non, une quantité suffisante de force disponible? A notre avis, le problème du choix dans le sens de la plus grande résistance est réduit là à ses derniers termes. C'est ce travail caché, presque inconnu, qui se traduit par le sentiment de l'effort volitionnel. Nous sommes donc ainsi amenés une fois de plus à rattacher la volonté à ce qu'il y a de plus intime dans l'individu; mais l'effort, musculaire ou mental, n'est que le signe de ce qui se passe daus les centres nerveux, et dans aucun cas il n'a le privilège de nous révéler des mystères.

Bien des questions, surtout d'ordre pratique, se poseraient ici, mais nous n'avions pas l'intention d'épuiser le sujet. Avons-nous tiré de la pathologie quelque lumière sur l'état normal? C'est au lecteur à en juger.

TH. RIBOT.

LES ORIGINES DU DROIT

DANS LEUR INTÉGRALITÉ

Lorsque, sous la Restauration, on se reposait des terribles convulsions de l'âge précédent, et que le pouvoir tâchait, du moins mal qu'il lui était possible, de s'ajuster aux exigences de la situation que lui faisait l'esprit moderne triomphant, la métaphysique, remise en possession des chaires de philosophie, conçut une théorie du droit qui confirmait, sauf la juste répudiation de ce qu'ils avaient eu de violent, la légitimité des faits accomplis, et corroborait le libéralisme tempéré du temps. Cette théorie fournit aux Etats constitutionnels la base sur laquelle ils s'établirent, et, depuis bientôt un siècle, elle régit nos destinées politiques. Elle affirme avec force la dignité de notre nature, et elle en tire tous nos droits; puis, après avoir solidement établi ce que ces droits ont d'inviolable, elle aboutit à ce dogme politique que l'Etat n'a d'autre mission que de contenir les empiètements injustes. Elle l'enferme dans son rôle de contrainte légale et de protection; elle lui interdit l'initiative et le droit de penser, pour le réduire à peu près à un simple service de police discrète.

Quelle est cependant l'exacte valeur de cette conception du droit? Il est un fait qui, avant plus ample informé, nous prévient contre elle : l'écart criant qui sépare la réalité de la spéculation. L'homme, dit-on, est, dans l'univers, la chose respectable par excellence; l'homme est pour l'homme quelque chose de sacré, il participe du divin, et pourtant cette nature humaine qu'il faudrait presque honorer d'un culte, l'Etat, constitué dans l'esprit de la doctrine, la laisse se débattre douloureusement dans ses antagonismes, son dénuement moral et ses misères. Cette contradiction nous trouble, il nous est impossible de ne pas y voir au moins une anomalie qu'il faudrait résoudre.

La thèse juridique quotidiennement vulgarisée par le spiritualisme est peut-être assez forte pour tenir en échec les velléités rétrogrades

des partis, mais est-ce à elle qu'il sera donné d'asseoir sur des fondements durables la cité future ? Il est permis d'en douter. — Dans l'examen critique que nous allons en faire, nous montrerons d'abord que, pour n'être pas sortie du vague, à propos de l'idée même du droit, elle s'efforce en vain de faire œuvre politique, et qu'elle ne réussit pas à se sauver par le mot sonore de liberté dont elle voudrait couvrir son impuissance ; nous exposerons ensuite, en des vues que nous croyons neuves, comment le droit procède d'origines multiples et ne dérive pas d'une source unique ; comment ce n'est que par le moyen de cette constatation qu'on prend l'intelligence exacte des fins de l'Etat ; enfin, nous suivrons la thèse sur le terrain de la métaphysique, où elle se retranche, et, après avoir établi que le droit et le devoir sont réductibles au raisonnable, nous ferons voir combien par là se trouve simplifié le problème fondamental que pose la politique.

I

Les théoriciens spiritualistes du droit ne nous semblent pas avoir suffisamment élucidé cette idée, et ce qu'il y a de trouble dans la conception qu'ils s'en forment explique leur incapacité finale. L'idée du droit, nous en convenons, en raison de la facilité avec laquelle le mot glisse d'une acception à une autre, est une idée fuyante et malaisée à saisir. Raison de plus pour en discerner tous les sens et les fixer avec précision. Le droit, en une première signification, est la respectabilité de la personne se révélant à d'autres personnes et leur créant des obligations. Par le mot droit, on entend d'autre part l'ordre social, soit qu'on l'envisage dans la réalité des faits marquant une époque, soit qu'on le conçoive dans son idéal de justice. Le droit exprime encore l'autorité de la personne admise, par-devant la raison, à revendiquer contre le pouvoir ou contre une usurpation quelconque, l'usage des droits que lui confèrent les institutions ou la nature. La théorie commune du droit ne cesse de confondre avec le droit traduisant l'ordre de justice le droit au respect qui appartient à chacun des hommes.

L'homme se tire du milieu des choses pour prendre la dignité d'une personne ; le droit est donc l'apanage de la nature humaine. Nul n'y contredit ; mais à quoi cela nous avance-t-il d'être si bien pénétré de l'excellence de notre nature ? Que l'homme, en sa qualité de personne, peut arguer de son droit, cela signifie simplement que l'homme s'attend à des égards ; que, selon l'expression de Kant, il est

une *fin en soi*, et qu'il est abominable de le faire servir comme d'un moyen pour construire la fortune d'un particulier ou même la fortune publique; c'est ne rien dire autre chose, sinon que l'homme se place, par privilège, dans la sphère du droit, et qu'il est le seul être juridique qu'il y ait au monde. Ces propositions, quelle qu'en soit la portée, ne nous sont d'aucun secours pour exécuter le travail dont il s'agit, pour constituer rationnellement la société.

Cependant l'école que nous prenons à partie tente de faire un pas en avant. Du droit en général elle déduit les droits particuliers, ces droits négatifs ou libertés élémentaires que l'on connaît, et elle se persuade que par là elle fonde politiquement quelque chose. Nous pensons que c'est se faire illusion, car il n'est pas aujourd'hui une doctrine sociale, acceptât-elle, sous les réserves qui s'imposent, la tradition de l'intraitable absolutisme de Hobbes, ou relevât-elle le drapeau anti-révolutionnaire de J. de Maistre, qui refuse de porter sur son programme ces mêmes droits que l'on proclame : la liberté individuelle, la liberté du travail, le droit de propriété, la tolérance religieuse. On affirme la liberté ou le droit pour chacun de disposer de sa personne comme il l'entend; c'est fort bien, mais il faut dire nettement les choses. Mettra-t-on les ressources de l'Etat au service des fantaisies individuelles? ou le droit en question n'est-il que l'octroi dérisoire, fait à celui qui ne sait où il trouvera le pain de la journée, d'une faculté qu'il doit abdiquer au plus vite? Chacun est libre de travailler sous les conditions qu'il lui plaît d'accepter; mais faut-il entendre que celui auquel ne seront offertes que des conditions inadmissibles sera nourri et entretenu aux frais du Trésor, ou qu'il devra subir l'inacceptable, s'il ne veut mourir de faim? A tous le droit de réclamer le prix de leur travail et d'en user à leur gré. C'est un principe d'équité indiscutable; mais, encore une fois, il n'est pas une école de philosophie sociale, depuis le *Collectivisme* de K. Marx jusqu'à la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, qui n'en tombe d'accord; nous réclamons de nouveaux éclaircissements. Et d'abord, puisque chacun doit jouir du fruit de son travail, nous voudrions savoir quel sera, sur la planète, dans le monde du travail, la répartition des tâches? Quels sont ceux à qui échoiront en partage les travaux pénibles qui paraissent l'effet d'une malédiction lancée sur l'espèce humaine? Quels sont ceux qui auront la satisfaction de ne connaître que les nobles travaux intellectuels et, pendant leur carrière, seront honorés comme des hommes s'élevant au-dessus de la foule? A chacun selon son travail; mais cela est banal et d'une élasticité qui se prête aux régimes économiques les plus étrangers à la justice. Il est hors de doute par exemple que le planteur applique le

principe d'une certaine façon aux nègres travaillant sous le fouet et qu'il le leur fait connaître en les traitant selon que son œil de maître les a notés. De même, dans les temps féodaux, le serf qui trouvait le courage d'être laborieux, se faisait évidemment une moins mauvaise situation que celui que le servage avait entièrement hébété. Croit-on donc qu'il n'y ait rien de plus à extraire du droit compris dans la plénitude de sa portée ? Ce qu'il convient de savoir au préalable, disons-le bien haut, c'est quels hommes on est, lorsque le temps est venu de se mettre au travail, et de payer à la société ce tribut dont nul, sous aucun prétexte, ne saurait s'exempter. C'est à ce prix seulement, de l'égale dignité des personnes attestée par la loi, en même temps que rendue réelle par l'éducation, que le droit prend la consistance et la valeur d'un fait.

La liberté, dira-t-on, saura mettre chacun à sa place sans rien violenter ; au lieu d'intervenir intempestivement, laissons la faire son œuvre, car c'est une œuvre de justice. Le mot liberté est vibrant sans doute ; cependant regardons de près aux choses qu'on lui fait dire. L'industrie demande des bras, mais les offres surabondent et la marchandise-travail se livre de toutes parts au rabais. Parmi ceux qui ne possèdent que leur force musculaire, les uns n'obtiennent pas de travail, les autres ont la bonne fortune de se voir ouvrir les portes d'un atelier. Or, nous le demandons, que fait la liberté à l'homme de l'une et de l'autre catégorie à celui qui, pour subsister, doit aviser à des moyens qu'il n'ose plus avouer, ou à celui qui est obligé de se soumettre aux conditions léonines que lui impose un patron soigneux de réduire à leurs dernières limites ses frais généraux ? Il est un despotisme qui a beau jeu de cette triste et honteuse liberté : c'est la nécessité de se repaître pour vivre. Nous ne pouvons nous ranger à l'avis de ceux qui pensent que le progrès tend à égaliser les conditions. Entassez les siècles sur les siècles et confiez à la liberté le soin de régler nos affaires, quels que soient les progrès industriels accomplis, elle ne modifiera en rien les relations des personnes ; elle n'empêchera pas que, dans une société où capitaux et machines se coalisent spontanément, les lois inexorables de l'économie politique ne suivent leur cours ; elle acceptera fort bien que la loi des salaires, *ahenea lex*, rémunère le travail dans la mesure strictement nécessaire pour que l'anémie ne détruise pas le muscle utile, et n'aperçoive pas l'homme dans le travailleur. — Et puis on se fait une trop pauvre idée de cette liberté dont on célèbre les vertus. N'est-elle, comme on paraît le croire, que le droit d'aller et de venir, que la fallacieuse latitude de choisir ses occupations ? Pour nous, la liberté est l'affranchissement des servitudes naturelles et des abus séculaires

qui pèsent sur nous, déprimant le cerveau des misérables, en même temps qu'elles leur torturent les membres et le cœur. Mais cette liberté-là n'est pas un don de la nature ; l'individu ne peut même la conquérir par ses seules forces; elle est le produit complexe de l'art et de la bonne volonté; elle exige impérieusement la coopération sociale, et ce n'est que moyennant ce secours que, dès à présent, elle se rend accessible à quelques privilégiés. Le vœu que forme le philanthrope est qu'elle soulève toutes les poitrines et rayonne dans tous les yeux, qu'elle soit le bien commun de tout le peuple et n'ait plus de déshérités.

Pour dissiper toute méprise, nous voulons dire ici toute notre pensée sur les lois économiques dont nous venons de parler. Nous sommes loin de croire qu'elles soient un *fatum* qui doive à jamais courber tous les fronts. Les lois, en général, expriment les rapports naturels des choses, mais tels que les détermine ou la nature elle-même, ou une situation créée artificiellement. On conçoit donc aisément que, si les institutions qui nous régissent venaient à changer, les rapports des choses se transformeraient aussitôt, de sorte qu'aux lois économiques d'aujourd'hui, y compris la loi cardinale de l'*offre* et de la *demande*, en dépit de l'immutabilité qu'on leur prête, se substitueraient les lois économiques de demain, qui, il faut bien l'espérer, nous seront moins dures. Nous concluons que l'économie politique, malgré les observations exactes qu'elle recueille, n'est qu'un simulacre de science, et que toutes les objections qu'elle oppose aux réformes régénératrices peuvent être écartées sans autre examen.

Cependant la métaphysique a pris sur elle la tâche d'édifier l'Etat; elle persiste dans cette entreprise, qui dépasse ses forces; elle se flatte même d'y avoir réussi. Voici comment, sur le principe de l'excellence de notre nature, elle conduit sa pensée : l'homme, en sa qualité de personne, reçoit l'investiture du droit; — les droits particuliers de l'homme en découlent; — l'exercice de ces droits, qui se résolvent en libertés et sont toute la politique, a créé l'état de choses dont nous vivons actuellement, avec les fortunes si diverses qui s'y coudoient; — il en faut inférer que l'économie de la société présente est vénérable comme le droit lui-même; l'Etat peut mettre en mouvement les forces dont il dispose pour la protéger contre toute agression; mais que lui-même se garde d'y porter la main; il commettrait un détestable attentat.

Ces dernières déductions sont trop hardies pour qu'on les laisse passer sans observation. On ne peut y voir qu'une arme de défense sociale ; c'est la prétention de saisir et de consacrer le déroulement

des faits sociaux, à un moment donné de leur évolution, en plein état de nature, ou du moins lorsqu'on est à peine sorti d'un régime où les relations des personnes étaient abandonnées aux aveugles suggestions et aux violences de l'instinct se manifestant par la conquête, les rapines et les spoliations de tout genre, et de dire : Tout est bien ; défense de toucher à cela !

Les faits dont abonde l'histoire de la propriété, et qu'il n'est pas à propos de rappeler ici, réduisent à une pure fiction l'assertion par trop optimiste que nous avons reproduite. Pour ne parler que des machines dont le sol s'est couvert après 1830, nul n'ignore qu'en agglomérant des masses d'ouvriers et en les subordonnant à la mécanique des manufactures, qu'en provoquant des appels de capitaux considérables sur une même affaire, elles ont transformé profondément les conditions du travail. Il serait insensé de ne pas en reconnaître les bienfaits ; mais, si l'on envisage les choses sous toutes leurs faces, on ne peut nier d'un autre côté que les machines ont avili l'ouvrier et développé le paupérisme. Que faire donc ? Métaphysiciens, économistes libéraux, théoriciens de l'Etat-organisme, théocrates providentialistes disent de concert : Rien ; le mieux est de laisser aller les choses librement. Leur liberté, ainsi que nous l'avons déjà dit, ne nous inspire aucune confiance, et nous sommes d'avis, quant à nous, que tout est à faire.

La métaphysique, en résumé, commence par affirmer solennellement l'incomparable dignité de la nature humaine ; puis, on ne sait comment, elle finit par ceindre le front de l'Etat économique de la couronne qu'elle avait tressée en l'honneur de l'homme. Nous persistons à croire que l'homme reste la seule chose qui ait droit à un respect absolu, et que par rapport à lui tout prend un rôle subalterne, lois, gouvernement, production et capitalisation de la richesse ; qu'il est dans l'ordre que tout, dans l'Etat, se tourne à faire prédominer la raison sur la nature, la justice sur la fatalité, la moralité sur l'action aveugle des lois économiques, et, comme résultat suprême, à parachever la physionomie humaine en chacun des hommes ; c'est ce que mettra en tout son jour la recherche que nous allons faire des origines multiples du droit.

II

La théorie commune du droit entend d'abord par droit l'attribut dont se revêt l'homme, de cela seul qu'il a la dignité d'une per-

sonne ; mais, ne s'arrêtant pas là, elle assume la tâche de construire le droit signifiant ordre social. Comme on devait s'y attendre, elle échoue dans cette tentative irréalisable. Il n'y a pas en effet à chercher un passage de l'une à l'autre forme du droit, parce qu'un tel passage n'existe pas ; il y a nécessité d'aborder directement le problème de la construction rationnelle de l'Etat, mais muni de tous les renseignements convenables. La métaphysique ne veut voir l'homme que sous une face, et elle n'admet qu'une seule origine du droit, la personnalité ; nous pensons au contraire que, pour constituer le droit, il est indispensable de considérer tout l'homme et d'étudier la société dans ses plus secrets ressorts. De notre point de vue, toutes les sources ouvertes du droit sont : dans le sujet du droit, outre la dignité native et l'égalité, l'éducabilité, le déterminisme psychologique, la sensibilité morale, la sympathie; et, dans le champ où s'exerce le droit, la solidarité. C'est ce que nous allons essayer de démontrer.

1° A chacun des individus, dit-on, de s'édifier sa fortune, à ses risques et périls; liberté pour tous, dans l'indifférence de l'Etat. Mais l'homme, tel qu'il sort des mains de la nature, n'est qu'une ébauche. L'animal n'a qu'à se laisser vivre pour acquérir, au point de maturité convenable, toutes les aptitudes spécifiques dont il porte le germe dès sa naissance. Il en est autrement de l'homme ; son intelligence n'est d'abord qu'une virtualité qui demande à s'actualiser par des exercices et des acquisitions scientifiques, et tout son être, sentiments et actes, dépend de ce que se sera faite son intelligence. On nous dit que l'homme, en raison de sa dignité innée, possède des droits ; très bien, mais ces droits ne deviennent effectifs que si les facultés dont ils relèvent n'avortent pas, autrement il est frappé de déchéance.

S'il importe à l'individu que ses aptitudes et ses vertus originelles soient développées, les intérêts de la société le réclament plus impérieusement encore. Sans doute, l'homme naît sociable, mais le bison et l'oie sauvage forment aussi des bandes et se donnent des chefs ; ce n'est pas une société quelconque qui convient à l'homme ; ce que réclame sa nature privilégiée, c'est une société où règnent la décence, l'urbanité, la justice et les mutuels égards ; or, pour être l'élément apte à prendre place dans un ordre de choses de cette distinction, pour vibrer à l'unisson avec tous ceux qui se lient sympathiquement pour en constituer le tissu, il faut que l'individu ait été préparé par une élaboration appropriée ; quiconque a manqué de cet affinement reste un principe de discordance, quelque chose qui ne s'assimile pas. L'expérience quotidienne le prouve, ces fauves à

figure humaine dont les forfaits viennent parfois terrifier l'imagination, s'ils ne sont pas des déments caractérisés, sont des gens qui sont nés et ont grandi dans un milieu détestable, dépourvus de toute éducation. L'instruction primaire rendue obligatoire n'est qu'un pas timide fait en avant, attendu qu'elle se met fort bien d'accord avec toutes les superstitions, et que l'influence qu'elle exerce ne dépasse pas l'épiderme de l'être moral. Ce qu'il faut instituer, c'est un système d'instruction poussée assez loin pour faire de celui qui la reçoit un homme nouveau. On ne doit pas oublier que la science, ainsi que l'ont dit excellemment les anciens, est une *habitude*, c'est-à-dire une mentalité lentement construite qui fait que tout ce qui tombe sous la perception est jugé à la clarté des principes. Elle exige un enseignement se prolongeant pendant de longues années ; mais le peuple qui est assez riche pour y pourvoir, se doit à lui-même d'en assurer le bienfait à tous ses enfants.

2° Un autre fait psychologique limitrophe de l'éducabilité, le *déterminisme moral*, réclame avec insistance l'action sociale. L'homme est libre, sans doute, mais non comme l'entendent communément les métaphysiciens. Il est évident que, si l'on compare ses actes aux mouvements de l'aiguille aimantée ou même à ceux d'un animal docile à l'instinct, il est libre ; son indépendance consiste non seulement à connaître ce qu'il fait et pourquoi il le fait, mais encore à n'agir que d'après des motifs, à prendre appui sur des idées. Il s'est affranchi du déterminisme physiologique, c'est vrai ; mais, qu'on y prenne garde, c'est pour retomber aussitôt sous l'empire d'un déterminisme logique ; il faut opter entre ce fatalisme des idées et l'irraisonnable ; si l'on ne range pas l'homme parmi les forces aveugles de la nature, les actes qu'il accomplit sont nécessités par ses idées, il n'y a pas de milieu. On flétrit les basses inclinations des classes inférieures ; il suffirait de s'en attrister. Il faut être aveugle, ce nous semble, pour ne pas voir que cette constance des mêmes mœurs chez les hommes de même condition accuse une irrésistible influence. Ces hommes n'expriment pas un type spécifique à part, mais il est fatal qu'ils se déforment. Leur intelligence inculte, leurs peines sans cesse renouvelées, les comparaisons auxquelles les invitent les spectacles qu'ils ont sous les yeux et le retour douloureux qu'ils font sur eux-mêmes, l'impossibilité où ils sont de se procurer d'autres joies que celles qui proviennent de l'assouvissement des instincts, tout cela n'est-il pas capable de faire dévier les meilleures natures ? Les classes supérieures ont leurs infirmités morales ; mais nous sommes d'autant moins disposés à les relever contre elles, que rien ne les empêcherait de se défendre par des raisons analogues. Il est donc

faux que la société n'ait qu'à se croiser les bras ; la moralisation du peuple est l'une de ses fonctions essentielles. Outre l'instruction qu'elle lui doit, parce que c'est d'elle seule qu'il peut le recevoir, elle est tenue de créer à l'être moral un milieu sain et fortifiant, composé principalement d'institutions de justice et d'une atmosphère d'honnêteté environnant les hautes régions pour se répandre de là sur toute la nation. Au reste, deux lâchetés sociales naissent de la foi métaphysique au libre arbitre : la disposition à se montrer impitoyable pour quiconque a failli, et une absolue insouciance à l'égard des intelligences qui demandent de l'aide. Le redressement de cette erreur trace à l'Etat ses devoirs.

3° Toutes les pensées de l'homme ont un retentissement dans sa *sensibilité :* qu'il voie, qu'il prévoie, qu'il se souvienne, il souffre ou il se réjouit. Si les causes de joie sont multipliées pour lui, en revanche il est de tous les êtres le plus complètement organisé pour souffrir ; il souffre dans ses membres, dans ses affections et dans sa dignité ; il souffre de ses maux, des maux des siens, des maux de toute l'humanité. Une certaine quantité de joie lui est nécessaire pour vivre ; si ses douleurs morales excèdent ses forces, alors, en même temps que son sang s'appauvrit et que son cœur s'hypertrophie, il subit d'irrémédiables altérations dans ses facultés : il devient mauvais, et son œil louche ne reflète plus aucune intelligence. Il y a certes dans la créature humaine, si impressionnable, quelque chose de plus qu'une force de travail ; la contrister sans ménagement est impie.

4° L'homme sait aimer, et il souffre des maux d'autrui. Cette aptitude est assurément le meilleur de nous-mêmes ; c'est la noble inclination de *sympathie,* cette manifestation de la sensibilité qui, à cause de la hauteur morale où elle nous porte et parce qu'elle est plutôt active que passive, veut être mise à part des autres faits sensibles. L'homme verse des larmes sur des maux qui ne sont pas les siens ; il n'est heureux que si, autour de lui, les autres ne manquent pas de leur part de bonheur. Il est partagé entre deux instincts : l'amour de soi et l'amour des autres. Mais l'un est robuste et va se fortifiant tous les jours, comme tout instinct inscrit dans la chair ; l'autre est un sentiment délicat, qui a besoin pour subsister de se soutenir sur les plus hautes intuitions de la pensée ; il pâlit peu à peu et ne tarde pas à s'évanouir dans toute intelligence affaissée sur elle-même. Il appartient à l'État éducateur de tenir en équilibre ses deux propensions antithétiques et de ne pas laisser la dernière s'atrophier. Il est nécessaire qu'il l'entretienne vivace et sache l'utiliser, se persuadant bien que c'est une force indispensable. Qu'elle s'éteigne dans la

majorité des consciences, ainsi que cela arrive malheureusement, qu'elle laisse dominer sans contre-poids le zèle de l'intérêt propre ou l'égoïsme, la mésintelligence est partout; les pièces de la machine sociale frottent durement les unes contre les autres; elle ne va que par sauts et soubresauts.

Pourquoi les théoriciens du droit ont-ils négligé de ranger la sympathie parmi les faits de l'âme humaine d'où dérive le droit? C'est une omission qui ne se justifie pas. Cicéron lui accorde ce rang qu'on ne peut lui contester : dans le livre où il traite des origines du droit, il déclare que si les hommes restaient fidèles à leur nature et mettaient leurs sentiments d'accord avec le mot du poète : Rien de ce qui est de l'homme ne m'est étranger, le droit serait toujours respecté. L'auteur du discours *De l'inégalité parmi les hommes*, après avoir rapporté cette belle parole de Juvénal :

> Mollissima corda
> Humano generi dare se natura fatetur
> Quæ lacrymas dedit

poursuit en disant : « Les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison; de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales. »

Pensée très juste, avec cette réserve que la pitié et la raison se prennent au même endroit dans l'âme de l'homme. On ne peut contester que, si l'on n'aime pas, il est des fenêtres de l'esprit qui demeurent obstinément fermées. Si nous n'éprouvons aucune affection pour nos semblables, et surtout pour ceux que le destin place au-dessous de nous, notre intérêt nous crèvera infailliblement les yeux, et les plus impérieuses obligations nous échapperont : qui n'aime pas ne peut être strictement juste. L'histoire nous en fournit des exemples : dans les temps ou dans les pays qui admettent des castes, on voit les hommes des classes privilégiées ressentir vivement l'injure faite à l'un d'eux; mais, qu'on foule et pressure ceux qui sont relégués dans les dernières couches, ils le souffrent avec une placidité parfaite; ils le trouvent tout naturel.

Il est incontestable que nous sommes étroitement unis les uns aux autres par cette solidarité du cœur naturelle qu'on appelle la sympathie, à la condition qu'elle n'ait pas été étouffée par l'implacable égoïsme. Il s'ensuit que, si des violences injustes et la méconnaissance des droits les plus authentiques déterminent quelque part de la souffrance, non seulement toute une nation est frappée de malaise, mais le mal se répercute jusqu'en des contrées lointaines et atteint

principalement ceux des hommes qui, ayant le plus d'âme, ont conservé intègres leurs attaches avec toute l'humanité. Cette loi de notre nature réclame que l'exacte justice, et non une justice d'à-peu-près, règne sur la terre, puisque autrement la somme de bonheur mise à la portée de la famille humaine est diminuée dans la mesure des iniquités que les législations tolèrent ou sanctionnent elles-mêmes.

5° Nous avons pris dans la description de la nature l'homme et nous avons exposé celles de ses aptitudes dont nous avions à montrer le haut intérêt social; il nous reste à parler de la dernière des sources du droit, de celle que découvre l'inspection des faits économiques.

Si la société représentait simplement une réunion de personnes exemptes de besoins, ou trouvant en dehors du pacte social les moyens d'y satisfaire; si ces personnes ne s'étaient rapprochées, que pour participer de compagnie à un voyage d'agrément et de peu de durée, elles pourraient admettre sans difficulté, comme règle commune de conduite, le droit à toutes les libertés, sous la seule réserve de ne pas entraver la liberté des autres. Ici, point de conflits sur des questions vitales, indépendance réciproque des activités individuelles. — La théorie métaphysique des droits naturels conviendrait encore parfaitement à des seigneurs vivant sur leurs terres et n'ayant entre eux de contact que s'il leur plaisait d'engager des parties de chasse, d'organiser des tournois ou d'entreprendre des courses aventureuses. Mais un voyage ou une juxtaposition de barons n'est nullement l'image de la vie qu'il nous faut vivre. L'agrément n'en est pas le but; ceux qui y participent n'ont pas tous une fortune toute faite, capable de faire face aux nécessités occurrentes; ils ne sont pas des forces collatérales indépendantes les unes des autres. La société enveloppe tout notre être : c'est en elles que nous nous mouvons et que nous vivons; c'est par la place qui nous y est faite, qu'il est décidé de la part qu'il nous faut prendre à la collaboration générale et du destin qui fera de nous un homme ou une brute.

Il faut bien comprendre la solidarité ou, pour créer un mot qui nous semble d'une plus rigoureuse exactitude, l'*innectivité* des énergies sociales. La vie individuelle, au sein de l'Etat, est une chose complexe, dont les fils multiples s'enchevêtrent dans toute la masse. Sitôt mises en présence, les existences diverses se lient entre elles par les relations qu'elles projettent de toutes parts, relations du travail et du capital, de la consommation et de la production, de la propriété et du loyer, de la distribution des emplois et des charges

onéreuses, de l'inégale participation à l'instruction et aux affaires. On est forcément, de par le sort, de ceux qui travaillent pour vivre chétivement, ou de ceux au profit desquels se détournent les courants du travail; de ceux qui, parce qu'ils sont riches, ont reçu de l'instruction, ou de ceux qui, étant pauvres, sont en outre ignorants; de ceux qui, parce qu'ils sont instruits et riches, prennent rang dans les *classes dirigeantes*, ou de ceux que leur ignorance et leur dénuement laissent à leur *passivité;* de ceux enfin qui sont favorisés par les lois qu'ils ont faites, ou de ceux que tyrannisent des lois à la confection desquelles ils n'ont point eu de part. Dans un pays laborieux, couvert de machines et d'administration compliquée, comme sont tous les pays civilisés, un homme riche et un homme pauvre ne sont pas seulement deux individualités qui vivent l'une auprès de l'autre et dont les moyens d'existence diffèrent. Ce sont deux êtres dont la vie se mêle intimement et compose un tissu serré, bien qu'informe, où les libertés et les jouissances de l'un se nouent sur la trame formée par les servitudes et les misères de l'autre. Le pauvre, de cela seul qu'il est pauvre, subit l'oppression de toutes les forces sociales et de toutes les fatalités naturelles dont refuse de se dépouiller un Etat inharmonique. C'est une raillerie de la part du législateur de dire que la libre lutte des intérêts est la justice; c'est le comble de l'iniquité, si l'on se reporte à tout ce qui précède et si l'on tient compte des mouvements mystérieux qui ne cessent de se produire dans les profondeurs du corps social. Aux jours de la Révolution, on a défait l'organisation féodale du travail; tout aussitôt, car c'est une loi rigoureuse, s'est réformée, sous le couvert de la liberté, une organisation nouvelle, mais d'ordre inférieur et qui se trouve régie par des lois fatales d'asservissement. Point de justice que si l'on sort de l'état de quasi-nature pour entrer dans les voies de la raison réfléchie. On ne veut pas les coordonner dans la rationnalité; eh bien, les choses se combineront d'elles-mêmes follement, comme s'entrelacent dans une forêt les racines, comme s'entrecroisent les rameaux des arbres, les uns rabougris faute d'air et d'espace, les autres plantureux et forts, parce qu'ils accaparent toute l'alimentation contenue dans le sol et l'atmosphère. Dans un Etat, à moins d'une organisation rationnelle, on est opprimé ou oppresseur, spolié ou spoliateur, *in civitate aut lex aut vis imperat* (Bacon). Hâtons-nous de le dire, les institutions et non les hommes sont les coupables; mais, s'il en ainsi, que les institutions soient réformées selon le droit.

Pour conclure sur cette partie de notre sujet, la métaphysique du droit aurait raison, et il serait à propos de réduire l'Etat à ne rien faire qu'assister, avec l'impartialité dont ils est capable, aux inci-

dents et aux collisions de la vie sociale, s'il était vrai que l'homme est, dès les premières années et par lui-même, tout ce qu'il doit être, qu'il ne dépend que de lui de se résoudre toujours pour le meilleur parti, qu'il n'est qu'une pièce inerte engrenée dans un mécanisme, que le glacial *chacun chez soi chacun pour soi* du doctrinarisme concorde avec sa nature, que les existences encloses dans la société s'y meuvent dans une pleine indépendance et ne doivent qu'à elles-mêmes ce qui leur advient de prospérité ou d'épreuves. Mais comme c'est le contraire qui est vrai, comme l'homme n'est homme et ne devient l'élément correctement associable que moyennant l'éducation, qu'il agit fatalement comme il sent et conçoit, qu'il est au plus haut point impressionnable et d'une exquise sensibilité, que par nature il s'attendrit des maux d'autrui et s'incarne douloureusement dans la personne des malheureux, que les individualités qui se mêlent dans la trame de la substance sociale se tiennent liées par des inhérences multiples, qui spontanément s'organisent d'une manière anormale et inique si elles ne sont pas ordonnées par la raison, on est forcé de reconnaître que c'est s'arrêter en chemin que de faire de la dignité de la personne humaine l'unique source du droit, et de se fonder sur ce principe pour n'admettre que des institutions abstensives. Au contraire, lorsque, selon la règle cartésienne, on s'est astreint à faire *des dénombrements si entiers et des revues si générales qu'on soit assuré de ne rien omettre*, lorsqu'on s'est rendu compte de la multiplicité d'origines auxquelles se rattache le droit, on connaît qu'on est autorisé à recevoir comme vérité évidente ce jugement : Le droit e i dentique à l'Etat éclairé sur le rôle actif que lui imposent à la fois notre constitution morale et les fatalités de l'existence matérielle, puis s'organisant en vue d'affranchir l'homme de l'ignorance, de l'erreur, des bas instincts et d'un sordide intérêt, par l'éducation ; de l'insécurité et de la misère dégradante, par la régularisation des relations économiques qui se meuvent à la base de l'ordre social.

Il nous plaît à présent de transporter cette discussion dans la région pleine de périls de la métaphysique, afin de voir si, dans ces profondeurs qui recèlent les dernières raisons des choses, il nous sera donné d'opposer principes à principes.

III

Lorsque l'enseignement spiritualiste assigne au droit, pour origine, notre dignité, il se maintient dans les limites de la psychologie ; mais

il demeure persuadé que la question peut être creusée plus avant et que, pour en dire le dernier mot, il est nécessaire de descendre jusque dans la science de l'être, dans la science première, ou *ontologie*. Or, si l'on consulte cette science, voici, nous dit-on, ce qu'on découvre : L'origine profonde du droit réside dans le devoir, et le devoir traduit les décrets éternels de Dieu sur nous. Puisque nous sommes tenus d'accomplir notre destinée, nous sommes autorisés à repousser tout attentat qui entraverait notre activité; assujettis à des devoirs, nous inférons qu'il nous est donné d'affirmer nos droits. En revanche, les droits que nous revendiquons pour nous, nous les attribuons à autrui et nous savons qu'ils nous imposent des obligations réciproques. Il suit de là que nos droits particuliers et que la société, qui prend en main la défense de nos droits, qui en est l'expression vivante, se réclament de la loi que les hommes n'ont pas faite, de la loi éternelle dont il faut chercher le législateur au-dessus de nous. C'est une consolidation nouvelle de l'ordre des choses en vigueur, un redoublement d'assurance au défi qu'on jette à quiconque tenterait, même idéalement, d'en ébranler les assises.

Vainement on représentera que la conformité de la législation avec la justice, telle que la prescrit la raison, suffira pour tracer aux hommes leur conduite et assurer à chacun l'usage de ses droits. Non, répliquent les défenseurs de l'ordre social selon la métaphysique, ni les lois humaines, ni même la conviction de leur sagesse n'auront le pouvoir de soumettre les volontés; elles n'empêcheron pas, si l'on rompt les liens qui rattachent le droit à ses origines surnaturalistes, que l'Etat ne s'effondre dans l'anarchie. L'axiome : « Rien d'humain n'oblige, » condamne d'avance toutes les théories juridiques que peut essayer l'empirisme.

Nous soutenons, à l'encontre du spiritualisme, que notre théorie du droit, tout empirique qu'elle soit, est revêtue de toute l'autorité désirable. Selon nous, le devoir ne se va pas prendre dans les arcanes insondables de l'ontologie; c'est un fait tout humain qui se ramène au *raisonnable;* nous ajouterons qu'il en est de même du droit, ainsi que de tous les faits du monde moral.

Nous avons suivi jusqu'au bout les analyses des métaphysiciens, et, malgré notre bon vouloir, nous n'avons pas réussi à prendre foi dans les concepts nécessaires et les vérités aprioriques. La raison est simplement, à nos yeux, l'intelligence commune aux hommes et aux bêtes, mais devenue en nous, grâce à plus d'ampleur dans la substance cérébrale et à un agencement plus parfait des centres nerveux qui constituent le dynamisme encéphalique, apte à faire arrêt sur la course divagatrice des idées-images et à se dérober par là à

la domination des organes qui l'ont créée pour se mouvoir avec indépendance dans la région des idées. Le mystère de cette émergence de l'âme animale qui s'évade de la matière, avec le secours de la matière elle-même, ne dépasse pas les proportions de tant de mystères dont nous étonnent les métamorphoses physio-psychiques notées à chaque pas en histoire naturelle. Sans nous arrêter à la difficulté qu'on nous opposerait mal à propos à ce sujet, nous ne connaissons rien, de quelque côté que se tournent et plongent nos regards, qui soit plus auguste que cette faculté qui scrute les dernières raisons des choses, qui décentralise le moi et le transporte dans les espaces libres de l'impersonnel, qui juge la nature et les actions des hommes et constitue un tribunal dont les décisions sont sans appel. Simple expansion de l'intelligence élémentaire de l'animal, la raison de l'homme n'en est pas moins la cime de l'univers.

Mais, si la raison est investie d'une telle majesté, comment ne pas admettre que le devoir, comme le droit, relève de la raison; qu'en matière politique, comme en tout, il ne s'agit que d'interroger la raison, et qu'on aura satisfait à toutes les légitimes revendications si l'on a observé cette règle? « La loi (droit et devoir) n'est que la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre. » (Montesquieu.)

La discussion de l'origine de l'obligation morale nous conduirait loin; nous ne dirons qu'un mot, mais ce mot est d'une grande portée : l'être raisonnable se sent obligé d'agir conformément à la raison. Si nous poussons plus loin et jusqu'à rencontrer la zone ontologique, selon le langage usité dans l'école, nous expliquerons le fait par l'axiome : « L'être veut être selon toute l'expansion d'être dont il est capable. » Le suicide inspire de l'horreur à tout ce qui vit; comment s'étonner dès lors qu'il répugne à l'être doué de raison d'agir déraisonnablement, c'est-à-dire de se détruire lui-même?

Nos contradicteurs n'admettent pas que l'idée de devoir sorte des faits; ils se trompent. L'homme, sans que rien de surhumain ait à intervenir, sait que la sensibilité morale est supérieure à la sensibilité qui siège dans les organes, et qu'un acte volontaire vaut mieux qu'un mouvement automatique, et cela parce que la pensée s'ouvre une carrière plus libre et plus vaste que la vie organique ou instinctive; cela suffit pour qu'il comprenne que vivre en homme est préférable à se comporter en animal. L'être raisonnable, encore une fois, se fait une obligation de se gouverner par la raison, parce qu'il recule à se dégrader par son propre effort, et que l'amoindrissement de son être le fait souffrir : voilà le fait principiel. Que l'homme soit un homme, selon toute l'acception du mot, et non

pas une bête, qu'il ne soit pas un banni de la société des intelligences, cela est raisonnable : c'est un fait d'observation qu'on ne contestera pas. Or nous touchons ici le fond de l'idée de *devoir*, dont on fait tant de mystère; on ne trouvera rien au delà.

Est-ce que nous ramenons d'après cela le devoir à l'intérêt? Oui et non. Le monde moral se couronne du rayonnement de la raison, et toute la moralité de l'homme consiste à se préoccuper persévéramment de son propre bien, à tourner à son profit tout ce qui arrive, mais en tant qu'il est un être raisonnable : c'est la part d'intérêt que contient la carrière morale. Cependant cette sollicitude intéressée, que les plus sages portent au progrès de la raison en eux, parvenue à son plus haut point de développement, finit par consumer l'égoïsme et se métamorphoser en dévouement au bien commun : on est d'autant plus raisonnable en effet, on est et on vit d'autant plus, qu'on perd sa personnalité dans le noble souci des destinées générales de l'humanité; si l'intérêt prélude à la sagesse, les pensées et les résolutions inspirées par l'impersonnelle raison lui donnent son dernier achèvement.

Si nous voulons entendre la nature du droit, notre meilleur parti est encore de descendre du ciel sur la terre. Le droit, fait individuel, ne se tire pas du devoir; droit et devoir sont deux faits contemporains, qui s'engendrent l'un et l'autre des facultés que nous avons de penser, de parler, d'aimer et de vouloir. Quant au droit dont s'intéressent les peuples, il est le raisonnable prenant possession de la chose publique.

L'ordre social est à instituer; comment s'y prendre? Ecartons toute idée qui sente la mysticité, et plaçons-nous ingénuement au niveau du sens commun. Les constructeurs d'instruments aratoires, pour renouveler l'outillage agricole, ne se sont pas demandé si quelque part, au delà de l'observable, ils ne découvriraient pas la charrue idéale, de manière à n'avoir plus qu'à la réaliser avec la hache et le marteau. Pour perfectionner cet instrument, ils se sont bornés à examiner de quelle densité est le sol qu'il faut défoncer et quelle résistance offrent le bois et le fer qu'ils avaient à employer. La tâche législatrice ne diffère pas essentiellement de celle qui a pour but de fabriquer un outil ou une machine, lorsqu'on connaît les matériaux dont on dispose et les effets utiles qu'on veut produire. Or les matériaux mis à la portée du philosophe d'Etat sont les besoins et les aptitudes de l'homme, puis les lois économiques; le but qu'il poursuit est de créer dans la nation la plus grande somme de liberté et de bonheur. Qu'il exécute donc, en conséquence, la construction qu'il a entreprise, ou du moins, puisque le temps en

est l'un des facteurs nécessaires, qu'il en trace le dessin en quelques lignes fermes et hardiment jetées, et qu'il laisse aux âges à venir le soin d'y mettre la dernière main, procurant ainsi à la génération présente la joie de voir briller devant elle cette immense espérance.

J.-J. Rousseau pensait autrement sur la nature du problème social; il l'énonçait ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, admirable inspiration pour le temps, ne dépasse pas ces visées. S'il ne s'agit pour le peuple que de s'affranchir d'un pouvoir despotique et de se ressaisir de soi-même, un pacte de cette nature est suffisant; il ne l'est pas, si l'on veut jeter dans ce cadre tout politique l'organisation sociale selon le droit. Voilà l'être collectif qu'on appelle un peuple mis en état de disposer de lui et de se mouvoir librement, c'est parfait; mais que convient-il qu'il fasse? dites-nous-le; ou faut-il croire qu'il est sans destination? M. Fouillée est un partisan convaincu de l'idée que l'ordre social se résout en un contrat. Son livre *La science sociale contemporaine* est une œuvre considérable, et nous regrettons d'autant plus de ne pouvoir en adopter les déductions qu'il abonde en vues généreuses et de longue portée. L'auteur concilie dans une idée plus haute les deux doctrines antagonistes du naturalisme et de l'idéalisme, et il conclut en disant que la vraie formule sociale est la suivante : *Organisme contractuel*. Nous nous bornerons à quelques remarques. L'acquiescement auquel se ramène le contrat, loin d'être l'essence de la vie sociale, n'en est que la forme extérieure. Qu'un législateur ou une assemblée constituante donne au peuple des institutions sages, elles seront vraisemblablement acceptées; mais quel en est le contenu? C'est ce qu'il fallait trouver et c'est la seule chose qui nous importe; c'est aussi sur quoi la théorie du contrat garde le silence. La consultation des intelligences n'est pas admise dans les sciences, parce que la vérité scientifique s'impose; pourquoi veut-on voir dans l'institution du suffrage la fin de la politique? Faudrait-il dire que la science sociale n'est pas une science? Des hommes inexpérimentés veulent construire un pont sur une rivière; mais les pierres qu'ils entassent ne cessent de s'écrouler, et le travail est toujours à recommencer; que fera l'assemblée des ouvriers? Délibérer et procéder à un vote, pour se consulter derechef après chaque insuccès? Non, certes; mais appeler un architecte qui leur apprendra qu'ils doivent disposer leur construction suivant une ligne courbe, pour qu'elle s'élance d'une rive à l'autre. Qui fait

cette réponse? M. Fouillée lui-même; l'image que nous venons d'emprunter à l'une de ses pages contredit manifestement son système. Il déclare ailleurs qu'il ne peut voir qu'une abstraction réalisée dans le droit qu'on prête à la société et qu'on surajoute aux droits particuliers. C'est perdre de vue que la société étant un organisme, par l'un de ses aspects, les éléments qui en composent la substance s'y coordonnent et ne s'y juxtaposent pas simplement. Cette coordination, à laquelle on donnera le nom de *droit social*, si l'on veut, on est obligé d'en tenir compte, et la somme des droits des individus ne la contient pas. D'ailleurs nous n'avons pas l'impertinence de croire que nous avons jugé en quelques lignes l'un des meilleurs ouvrages qu'ait écrit l'éminent interprète de Platon.

Au *contrat*, qui n'atteste que la liberté et implique l'ignorance des intérêts sociaux, nous substituons la *construction*, qui s'appuie sur la science et, sans autre avis, marche sûrement à son but. Voici comment nous croyons pouvoir poser le problème qui a mis déjà tant d'esprits à la torture : Etant donné que les hommes doivent à leur dignité l'inviolabilité de leurs personnes, qu'ils sont essentiellement égaux, ainsi qu'on l'admet, qu'ils sont éducables, déterminés nécessairement par les idées qu'ils ont, accessibles de toutes parts aux souffrances morales, sympathiques à leurs semblables, jusqu'à devenir malheureux des maux qu'ils leur voient endurer, si étroitement liés les uns aux autres, que toute anomalie dans leur association se traduit en d'inévitables iniquités, — construire l'Etat pour que, au moyen de l'éducation égale par tous et de la collaboration nationale rationnellement organisée, les hommes se trouvent délivrés de toutes les servitudes sous lesquelles ils ploient : ignorance, supertition, restes de bestialité, violences d'un antagonisme effréné; pour que leurs virtualités natives reçoivent leur plein épanouissement, et que leur raison en possession d'elle-même achève de les faire libres; pour qu'ils participent dans une mesure équitable aux charges et aux bénéfices de l'association, et enfin que leur égale dignité, devenue effective, se vérifie socialement par la nature de leurs relations. — Rester en deçà, c'est s'arrêter au seuil de l'ordre de justice et se refuser à y pénétrer.

Nous ne craignons pas d'en faire l'aveu, si l'on prétend que le droit se cherche au delà des derniers confins du raisonnable, sur les plages fantastiques du *transcendantal*, le droit pour nous n'est qu'une chimère, et nous ajouterons que nous ne croyons pas plus au devoir qu'au droit; nous nions le droit dans le même esprit que Montesquieu a nié la loi, lorsqu'il l'a ramenée aux *rapports naturels des choses*. Mais à quoi bon prendre cette attitude sceptique, si les deux

idées sont recevables en une autre interprétation? Le droit existe, et il est des droits de plusieurs sortes. Le droit est l'autorité de la personne humaine s'exerçant moralement sur la société et la pressant, au nom de la raison, de s'organiser en vue de ses fins. Si l'on préfère cette variante, c'est l'autorité de l'être doué de raison demandant qu'on se montre raisonnable à son égard et qu'on l'admette à vivre au sein d'une société exactement rationnelle.

Le droit ainsi compris se divise en deux droits primaires d'où s'engendrent tous les droits de l'homme et du citoyen : le droit, antérieur à la société, d'exiger l'ordre social ou le passage de l'état de nature à l'organisation rationnelle ; puis le droit, après l'installation de cet ordre, d'exiger par rapport à soi le respect des lois qui le constituent.

On prévoit assez que nous ne faisons pas tenir toute la justice dans le *Ne alteri feceris quod tibi fieri non vis*, et que nous distinguons la probité que pratiquent les individus dans la vie privée de la justice proprement dite. La justice s'impose, il est vrai, à chacun des hommes, mais elle est surtout le grand devoir de la Société. En tant qu'elle commande aux personnes, elle est pour elles l'obligation, antérieurement à l'ordre social, d'y acquiescer et d'y contribuer, et, postérieurement à cette création, de se soumettre aux lois. En tant qu'elle régit la société, elle lui prescrit ses obligations en lui rappelant que l'Etat conscient de lui-même doit s'édifier à cette fin d'assurer la dignité, la liberté, le bonheur de l'homme. De même que la prudence s'enseigne, que la tempérance s'inculque dans les habitudes organiques, que le courage se sculpte dans les muscles, de même la justice se bâtit avec l'édifice social ; c'est s'abuser que de faire dépendre les vertus exclusivement de la libre inspiration du sujet moral ; elles ne peuvent être foncièrement que la construction réfléchie de la science ; elles sont avant tout le devoir de la Société, la tâche obligée des générations aînées à l'égard de celles qui les suivent. Cela est vrai surtout de la justice sociale.

Notre théorie, quelles que soient les critiques qu'elle soulève à son tour, est assez ample pour embrasser et s'assimiler ce que contiennent de vrai les doctrines adverses. — Elle répudie l'*apriorisme* de la métaphysique, mais elle accepte de celle-ci l'inviolabilité de la personne humaine, et mieux qu'elle, si nous ne nous abusons pas, elle en fait une réalité. — Elle croit que réduire l'Etat à un organisme, c'est dégrader l'homme et opposer à toute revendication un audacieux déni de justice. Cependant nous adhérons partiellement à la thèse naturaliste, surtout en ce sens que, pour nous, l'homme pris en dehors du corps social est quelque chose d'abstrait, qu'il n'est

lui-même que dans l'Etat et que par suite il est solidairement uni à chacun et à tous. — Elle n'attend pas du *contrat* la réformation sociale, pour plusieurs raisons : le contrat laisse l'homme tel que la nature l'a fait, et c'est à l'art de le faire tel qu'il doit être ; le contrat, en politique, c'est le suffrage universel; or le vote populaire, qui a d'autres emplois, est incompétent là où c'est à la science de prononcer. Mais, avec les partisans de l'idée du droit réductible au contrat, elle est d'avis que la construction de l'ordre de justice est une œuvre de raison et de volonté. — Rien ne lui est plus opposé que de soutenir que les situations acquises au cours de l'histoire expriment le droit; mais elle concède à l'*école historique* que la création de la société, selon le droit, n'est pas un travail qui s'exécute sur un emplacement libre; qu'étant nécessairement, comme toute œuvre humaine, un passage de la spontanéité à la réflexion, elle est tenue de compter avec les faits, qu'elle ne peut être qu'une transformation de ce qui existe, une suite de réformes prudentes, qui nécessitent des ménagements. — C'est, à notre avis, confondre les rapports des choses que de transporter juridiquement à l'homme, la loi de la *concurrence vitale;* la justice commence avec l'homme et cette loi morale fait taire les lois naturelles. Il est faux qu'entre peuples il soit conforme au droit que les mieux armés exterminent ceux qui ne savent se défendre; il n'est pas moins sophistique de confondre la loi de justice et la loi de la force au sein d'une nation, et de dire qu'il est dans l'ordre que les puissants écrasent les faibles, surtout quand il est manifeste que la formation de ces deux catégories d'hommes est en très grande partie artificielle. Cette critique faite, nous nous rapprocherons des publicistes qui s'inspirent du darwinisme interprété politiquement par Hæckel et quelques autres, pour admettre qu'un peuple qui a de l'avenir ne peut laisser se multiplier ses non-valeurs jusqu'à en être accablé. Sous peine de périr, il faut qu'il réagisse contre la pullulation des dégénérescences physiques et morales. Mais il est un moyen normal d'y pourvoir; nous le trouvons dans les rigueurs d'une éducation physique et intellectuelle s'imposant à tous, puis dans les effets de la sélection sexuelle déjà si éveillée par elle-même, et devenue d'une susceptibilité des plus clairvoyantes, lorsqu'une fois elle aura pris de la physiologie toutes les informations désirables et que les intérêts d'argent ne fausseront plus les unions. Le plus efficace remède à ce mal saignant sera trouvé, lorsque l'opinion éclairée aura cessé de croire que c'est une nécessité inéluctable qui s'impose, de scinder un peuple en deux parts, et de façonner des hommes amoindris, pour les enchaîner à des besognes serviles; lorsque l'État, concen-

trant en soi les aspirations communes, aura pris la claire conscience de sa mission : Faire reculer de toutes parts les fatalités de la nature, et faire germer du sol une noble race d'hommes, libres, non pas selon l'acception vulgaire et machiavélique de l'expression, mais conformément à tout ce que contient de bienfaits ce grand mot de liberté; — égaux en dignité acquise et socialement attestée; — ne nourrissant dans leur âme que des sentiments fraternels pour tout ce qui, sur la terre, porte un visage humain. C'est rentrer dans le large et limpide courant de la pensée antique, qui proposait pour but à l'action sociale, de perfectionner les hommes, de les faire *beaux et bons*, pour qu'ils fussent heureux.

JOHANN JOLY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

C. Darwin. — Rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale, traduction de l'anglais par M. Levêque, avec une préface de M. Edmond Perrier, professeur au Muséum. Paris, 1882.

I

La préface de vingt pages que M. Perrier a mise en tête de ce livre est un morceau magistral, dont l'importance n'échappera à personne. On sait que l'éminent naturaliste, après avoir fait un accueil assez froid à la théorie de la descendance, a fini, dans ses *Colonies animales*, par l'admettre avec des réserves. Ces réserves tendaient à restreindre la portée de l'évolution à divers points de vue. D'abord, il niait que cette théorie expliquât le passage de l'inorganique à l'organique. En second lieu, il se refusait à rendre compte par elle seule, c'est-à-dire par les actions combinées du milieu et de l'hérédité, des formes vivantes ; il recourait, pour expliquer quelques-unes d'entre elles, à un *nisus* interne, à une préformation originelle analogue aux causes finales. Enfin, il croyait que les lois générales de l'évolution expiraient en quelque sorte au seuil du monde humain et que la conscience humaine se formait d'après d'autres lois que le consensus organique. Il appartenait à la philosophie, en possession maintenant d'une idée de la science qu'elle doit en grande partie aux savants eux-mêmes, de signaler ces dernières réserves. Car enfin ce n'est pas une médiocre affaire que de savoir ce qui est de la science et ce qui n'en est pas. Il faut de toute nécessité que nous fixions nos idées sur ce point capital et que nous décidions entre nous si ceux qui accordent dans leurs recherches une part aux causes finales et attribuent à l'homme une situation exceptionnelle dans la nature font œuvre de science ou de métaphysique. Voilà pourquoi, sans méconnaître les rares mérites de l'ouvrage précité, on a cru devoir ici relever le caractère ambigu de certaines de ses parties.

Aujourd'hui, M. Perrier efface résolument la plupart de ses réserves. La seconde partie de sa préface, où il retrace pour la première fois la distribution géographique des espèces de Lombrics terrestres et indique les conséquences de cette distribution soit au point de vue de la carac-

téristique des espèces, soit au point de vue de la géologie, échappe à notre compétence. La première, consacrée à une appréciation générale de l'œuvre de Darwin, présente une haute signification philosophique ; nous voudrions pouvoir la transcrire ici tout entière.

« Jusque dans ces vingt dernières années, dit l'auteur, les êtres vivants étaient presque toujours étudiés indépendamment du milieu dans lequel ils vivent, indépendamment des rapports réciproques qu'ils contractent entre eux. Chacun d'eux paraissait être une entité distincte, ne devant rien qu'à elle-même, capable de se soustraire à toute action modificatrice de la part des agents extérieurs, créée une fois pour toutes en vue de certaines conditions d'existence, merveilleusement adaptée à ces conditions, mais ne pouvant s'y soustraire qu'à la condition de périr, en équilibre parfait avec ce milieu supposé immuable, mais destinée à disparaître dès que cet équilibre était rompu. Cette fausse conception de l'être vivant a causé l'échec de tous les essais de philosophie des sciences naturelles qui ont été tentés jusqu'à présent. »

Et il montre avec un petit nombre d'exemples choisis que chaque être, sous la pression de circonstances variables, s'est, en dehors de tout plan préconçu, adapté à son milieu, même lorsqu'il ne semblait pas primitivement destiné à y vivre : certains poissons à la vie aérienne, certains mammifères et certains oiseaux à la vie aquatique. Il remarque que les êtres vivants environnants sont la partie prépondérante de ce milieu pour chaque espèce. Des adaptations non moins étroites que celles qui unissent les organismes au milieu physique mettent les organismes dans la dépendance les uns les autres et suscitent des variations morphologiques qui changent entièrement l'aspect de chacun d'eux. « La trompe des abeilles, celle des papillons leur seraient inutiles s'il n'existait pas de fleurs. » Les dents des mammifères racontent leur régime. Toute leur structure en dérive également et par contre-coup. « La langue du fourmilier, les énormes glandes salivaires de cet animal ne peuvent évidemment servir qu'à prendre des fourmis, des termites et autres insectes vivant en société. Il est des insectes, certains staphylins, des psélaphes, des clavigères qui ne sortent jamais des fourmilières ; plusieurs sont aveugles, d'autres ne peuvent manger que la nourriture dont les gorgent les fourmis. » D'innombrables parasites ont été modifiés dans le même sens par le milieu animal accidentellement élu par eux ; et tous, partis de points très différents, ont revêtu sous l'empire de conditions d'existence analogues, des caractères similaires. La gloire de Darwin est d'avoir établi que, le milieu physique et organique changeant sans cesse et produisant sans fin les conditions les plus variées et les plus inattendues, il n'en est pas auxquelles les organisme n'aient pu se plier avec une flexibilité presque sans bornes.

Ces rapports de l'être avec son milieu fournissaient « les plus puissants arguments à la doctrine des *causes finales*. A cette doctrine se substitue désormais une philosophie plus haute, plus large, une conception du monde vivant qui n'étonne plus que par sa majestueuse

simplicité. Chaque adaptation d'un être vivant à une mode d'existence déterminée n'est plus seulement une merveille à admirer ; c'est un problème à résoudre. Cette étude, à vrai dire, c'est celle de l'*histoire naturelle* tout entière. »

Ici se place un brillant tableau où, parcourant les grandes divisions du règne animal, l'auteur signale en chacune des formes dominantes des êtres vivants l'effet des conditions de leur existence. *Chaque type est fait pour ainsi dire par ces conditions.* C'est à elles qu'il faut attribuer non seulement les variations de détail qu'on appelle seules d'ordinaire des *adaptations*, mais les traits essentiels du type, « dus aussi à une adaptation antérieure dont les effets ont été transmis d'ancêtres plus ou moins éloignés à leur descendance. » Il en résulte que les caractères dus aux adaptations les plus anciennes doivent être et sont en effet les plus répandus. Et comme c'est précisément le degré de généralité d'un caractère que lui donne sa valeur méthodique (les plus généraux ont reçu de Cuvier le nom de dominateurs) *leur ordre de subordination n'est que leur ordre d'ancienneté.* « Les classifications dont la sécheresse était jadis légendaire deviennent ainsi toutes palpitantes d'un intérêt historique, » car elles nous racontent la série des conditions dont le règne animal est l'œuvre et le témoin.

Faut-il excepter l'homme de la généralité de ces lois ? En aucune manière. C'est aux sciences naturelles ainsi renouvelées que nous devons demander, dit M. Perrier, « une notion exacte et scientifique de la place de l'homme dans la nature. » Quelque émotion que puisse causer la doctrine de l'évolution appliquée au monde moral, et de quelque gravité que soit la secousse imprimée par elle à l'édifice des croyances, elle doit être acceptée avec confiance, parce qu'elle est vraie et que la vérité ne peut être funeste. Si elle exige, en transformant les croyances, une transformation de l'ordre social, c'est une perspective qu'il faut envisager résolument. Les sciences naturelles s'imposent ainsi à l'attention même de l'homme d'Etat. « Il faut suivre attentivement leurs progrès, mesurer la portée de leurs découvertes, étudier leur influence actuelle ou possible sur les croyances et les idées répandues et s'efforcer de construire un édifice nouveau d'autant plus vite que les bases de l'ancien paraissent plus sérieusement menacées. »

Ces déclarations étaient à recueillir. Elles ont une portée considérable non seulement parce qu'elles viennent d'un naturaliste à qui ses travaux [1] et sa situation au Muséum assurent l'un des premiers rangs parmi les savants français de sa génération, mais surtout parce que ce naturaliste n'est pas suspect d'enthousiasme irréfléchi pour la doctrine de l'évolution et qu'il défendait hier encore ces mêmes « croyances » contre elle. Les scrupules honorables qui le retenaient paraissent céder enfin devant la force des preuves accumulées ; il laisse tomber les bar-

1. L'un de ces travaux, l'étude sur l'organisation des vers, a été jugé *admirable* par Darwin, p. 11.

rières qu'il semblait vouloir maintenir entre la nature et l'homme : il sent que le mécanisme et la science se confondent, et n'hésite pas à le dire ; nous n'attendions pas moins de sa clairvoyance et de sa sincérité.

II

Nous avons hâte d'arriver au livre de Darwin lui-même. On sait que ce livre est destiné à montrer le rôle considérable que jouent les vers dans la formation de la terre végétale, le nivellement des prairies, l'enfouissement des pierres, la destruction des vieux murs, etc. ; mais, avant d'aborder ce sujet, Darwin a étudié, dans deux très curieux chapitres, les *habitudes* des vers. Les psychologues empiriques liront avec intérêt le résumé de ce curieux essai de psychologie animale.

Ce qui caractérise la méthode de Darwin, quand il étudie les phénomènes psychiques comme ailleurs, c'est l'emploi des mesures exactes, des moyennes, et l'invention de circonstances artificielles où les facultés mentales des animaux montrent à nu leurs procédés. Là est la supériorité de ses observations ; la psychologie cesse entre ses mains d'être purement descriptive pour devenir vraiment expérimentale.

Mais cette méthode a ses faiblesses. Les divisions de Darwin sont arbitraires ; ou plutôt il ne prend aucun souci de classer les phénomènes qu'il observe. Qu'il y ait ou non une manière de grouper ces phénomènes meilleure qu'une autre, il ne se croit pas autorisé à la rechercher. Cette indifférence se retrouve, si nous ne nous trompons, chez ses disciples ; elle est le propre des zoologistes comme Romanes ; elle ne se rencontre ni chez Spencer, ni chez ceux qui le suivent, psychologues plus ou moins systématiques.

Les divisions doivent nécessairement se simplifier à mesure qu'on descend dans l'échelle animale ; elles restent indispensables, parce qu'il y a, même dans l'activité psychique d'êtres infimes, comme les vers, des fonctions diverses à étudier. Essayons de placer les observations du célèbre naturaliste dans les cadres qui conviennent, ce semble, à toute étude de ce genre, et donnons par là une idée de ce que serait, si le travail était complet, une psychologie du Lombric terrestre.

Milieu. — Les vers de terre sont des animaux terrestres. Mais ils conservent une trace des habitudes aquatiques de la grande classe des annélides, à en ce qu'ils ne peuvent se passer d'humidité. Exposés à l'air sec d'une chambre pendant une nuit, ils meurent. Quelques-uns ont supporté l'immersion complète pendant près de quatre mois (M. Perrier). Ils ont un besoin absolu de terre humide, et c'est pour cela qu'ils abondent dans le sol tassé des sentiers et dans les lieux frais en général, descendant l'été à une grande profondeur. — Le jour, ils restent dans leurs trous, souvent près de l'orifice ; la

nuit est leur période d'activité. — Comme il ne s'agit probablement pas d'un cas d'adaptation ultérieure, cette haine de la lumière et de la sécheresse nous reporte à cet âge lointain de la terre où les continents émergés récemment étaient éclairés par un soleil diffus, noyé de vapeurs lourdes; les habitudes que nous allons étudier remontent pour le moins à l'époque carbonifère. — Les vers ne sont en relation qu'avec des espèces ennemies, les scolopendres (Hoffmeister), les courtillières (nous l'avons constaté), un grand nombre d'oiseaux et quelques petits mammifères, comme les musaraignes et les taupes.

Phénomènes de représentation ou de discernement. — 1° *Perceptions des sens.* — Les vers n'ont point d'yeux, mais leurs téguments dans la partie antérieure du corps sont sensibles à la lumière. Darwin expose très exactement leur manière d'être, quand on approche d'eux doucement une lumière un peu vive, comme celle d'une lampe à pétrole. « Quand ils ne se retiraient pas tout de suite, il leur arrivait souvent de soulever du sol l'extrémité antérieure effilée de leur corps, comme si leur attention était excitée, et comme s'ils éprouvaient de la surprise. » L'impression est progressive; ils commencent par ralentir leurs mouvements, puis ils se retirent peu à peu dans leurs trous, comme ils le font sans doute à l'aube; nous l'avons constaté maintes fois. La lumière affecte donc les vers « par son intensité et par sa durée »; elle traverse leur peau et excite d'une certaine manière leurs ganglions cérébroïdes. Le but étant pour eux de discerner le jour, où leurs ennemis sont en mouvement, de la nuit où ils jouissent d'une sécurité relative, l'adaptation n'a pas été poussée plus loin. Quant à leur sensibilité à la chaleur, les expériences de Darwin, suivies de résultats contradictoires (p. 21), ne paraissent pas décisives sur ce point. Il n'est pas douteux que les vers craignent le froid autant que la sécheresse, puisqu'ils s'enfoncent fort avant dans la terre pendant l'hiver. — « Les vers sont dépourvus du sens de l'ouïe. » Darwin le conclut de ce que le son rapproché d'un sifflet de métal ne les émeut pas. « Mais ils sont, ajoute-t-il, extrêmement sensibles aux vibrations d'un corps solide quelconque. » Cette sensibilité, à vrai dire, produit les mêmes effets que la perception des sons. Nous en avons fait cent fois l'expérience. Quand dans une allée garnie de gravier nous arrivions à un mètre ou un mètre et demi des vers, ils percevaient soit l'ébranlement, soit le bruit de nos pas, et disparaissaient aussitôt. Nous devions, pour les approcher, marcher très doucement, en remuant les cailloux le moins possible. La différenciation entre les perceptions tactiles d'ordres divers ne s'est sans doute pas encore opérée chez eux. — Le toucher reste leur sens dominant; toutes les parties du corps sont sensibles au contact, un léger souffle détermine leur fuite, et, par les muscles de la bouche, ils acquièrent, comme nous le verrons, des représentations assez précises. — Ils ont cependant un moyen de discerner les aliments à distance, l'odorat. Darwin l'a prouvé en enfouissant des feuilles de choux et des morceaux d'oignons, que les

vers ont su découvrir sous une légère couche de sable. Ils savent, bien entendu, distinguer le goût de ces aliments. Darwin a fait les plus curieuses expériences pour démêler leurs préférences sous ce rapport. Ce n'est pas par choix qu'ils mangent de la terre; quand ils ont des aliments plus nutritifs, ils ne les dédaignent pas; nous les avons rencontrés en quantités prodigieuses dans la terre grasse qui remplissait une fosse à eaux de vaisselle; ils sont en réalité omnivores [1]. Il y a quelque chose de surprenant, bien que Darwin trouve ce fait naturel, à ce que les vers découvrent d'emblée le pouvoir nutritif des substances qu'ils n'ont jamais goûtées, comme du sucre, du réglisse et de l'amidon, et reconnaissent celles qui en sont dépourvues, comme la cendre (pages 29 et 91).

2° *Idées.* — Nous désignons par ce mot la représentation d'objets déterminés. Les faits qui précèdent établissent que les vers se représentent les objets qui servent à leur nourriture. Ils se les représentent probablement sous forme de choses agréables à mordre, leur bouche étant la seule partie de leur corps par où ils peuvent recueillir des notions quelque peu précises; leur monde est un monde de sensations buccales et tactiles associées. Ils ont quelque notion de la forme des objets; Darwin l'a prouvé surabondamment, en montrant que des triangles de papier éparpillés près de leurs trous avaient été saisis par le sommet, c'est-à-dire par la partie la plus commode, dans la proportion de 62 pour 100. Nous les avons vus nous-mêmes très souvent, en plaçant la lampe à la plus grande distance possible, tâter pour ainsi dire l'un après l'autre les cailloux qu'ils voulaient traîner à l'orifice de leurs trous, s'y reprendre à plusieurs fois pour les saisir par le coin le plus commode, et s'arrêter pour en reprendre un autre quand décidément le premier saisi était trop lourd ou de forme défavorable. Ils savent, sans aucun doute, se représenter le poids de ces cailloux en même temps que leur forme et leur solidité, puisqu'ils proportionnent leur effort au poids de leur fardeau. Les sensations musculaires de dureté et de résistance jouent le plus grand rôle dans leur vie, après les sensations tactiles et buccales, et c'est avec ces matériaux que leurs idées des objets sont construites. Mais comment se représentent-ils *un* caillou déterminé, *un* ver déterminé? bref, comment diverses sensations se groupent-elles en un seul faisceau, qui se distingue du faisceau avoisinant, chose nécessaire, puisque, après un caillou, ils en recherchent *un autre*, après une feuille, *une autre*. D'où vient le lien qui fait de leurs perceptions diverses des touts distincts? On ne peut donner à cette question qu'une réponse plausible : c'est que l'unité, bien qu'encore diffuse, des sensations se rapportant à leur propre corps (de ce que nous appelons la conscience chez des animaux plus élevés), est transportée d'eux-mêmes au dehors et leur sert à

1. Nous en avons vu un dévorer à grosses bouchées la mousse qui bordait le bas d'un mur.

distinguer les objets comme touts. Cette notion d'objets extérieurs est très intense parfois; les pêcheurs à la ligne savent combien il est difficile d'enfoncer un hameçon dans la bouche d'un ver quand une fois il a perçu la forme de la pointe, et combien il y a d'efforts à faire pour le retenir entre les doigts. Enfin, s'il est vrai que ce soit la crainte de la taupe qui fait sortir les vers du sol quand on le remue avec un bâton par petites secousses régulières, ils prouveraient ainsi qu'ils ont quelque représentation d'un danger éloigné; mais nous rencontrons là la question de l'instinct. Il est certain cependant que les vers peuvent reconnaître un ver de même espèce et se représentent sa taille et jusqu'à un certain point sa forme. Quelque but éloigné est peut être également présent à leur faculté mentale, quand ils se déterminent à risquer hors de leur trou des expéditions souvent fatales.

3° *Conscience.* — Que les vers connaissent leur propre corps, c'est ce qui résulte de l'exacte adaptation de leurs mouvements aux fins de leur entretien, de leur sécurité et de leur industrie. Darwin n'agite pas ce problème plus que le précédent. Il a sa place cependant dans la psychologie même du lombric. Les deux sont liés comme nous venons de le voir. La question est ici de savoir — toute connaissance prenant pour type la connaissance qu'on a de soi, ou conscience — comment dans un animal formé de cent à deux cents animaux, et pourvu d'un système nerveux aussi mal centralisé, le consensus représentatif et volontaire est assuré d'une manière aussi parfaite. Nous nous contentons de l'indiquer; nous l'avons examinée ailleurs en traitant du rôle des ganglions cérébraux [1].

4° *Mémoire.* — Darwin n'a malheureusement pas institué d'expériences sur ce point. Nous n'avons à présenter qu'un petit nombre de faits. Les vers que nous avons observés se trouvaient disséminés dans un petit jardin en forme de rectangle attenant à la maison, et foisonnaient dans les chemins garnis de gravier. Les allées et venues près de la maison étaient fréquentes. Nous avons remarqué que ceux qui étaient près de la maison étaient sensiblement plus circonspects que ceux qui en étaient le plus éloignés, et que leur retraite, au bruit des pas, s'effectuait plus rapidement. Ils savent certainement retrouver des substances nutritives ou des objets utiles à leur industrie après une nuit d'intervalle. Mais il serait désirable que des expériences fussent faites sur ce point par les procédés d'enfouissement rapportés plus haut. Nous avons écarté autour d'un trou ancien appartenant à l'un des plus gros vers tout le gravier accumulé dans un cercle d'un décimètre et demi de diamètre environ. Quelques jours après, plusieurs cailloux avaient été ramenés à l'ouverture. En 1868, une dame anglaise a fait la même expérience [2]. Le ver savait donc qu'il trouverait de ces

1. Voir les *Sociétés animales*, 2° édition, p. 202, et surtout les *Colonies animales* de M. Perrier, p. 490 et suivantes.
2. Darwin la rapporte avec détails, p. 49.

cailloux à sa portée. Celui qui mangeait de la mousse y est revenu, à notre jugement plusieurs fois. Enfin ceux qui vivent par couples comme nous le dirons tout à l'heure, savent qu'ils trouveront leur partenaire près de l'orifice et le cherchent. Aucun de ces faits, nous le reconnaissons, n'est absolument décisif, et nous ne sommes plus à portée d'un endroit favorable pour continuer ces expériences. Autre question : un ver sorti de son trou peut-il le retrouver? Nous *croyons* que, quand il n'est pas effrayé et circule librement à une petite distance pour manger la terre molle et brouter la mousse, cette reconnaissance des lieux lui est facile; mais la vérification positive est à faire.

5° *Association et combinaison.* — L'intelligence étant définie un pouvoir d'adapter des actes d'une manière spéciale à des circonstances variées, par opposition à l'instinct qui est dans une certaine mesure invariable et spécifique, Darwin n'hésite pas, après une multitude d'expériences quantitatives et une discussion approfondie, à conclure que les vers sont à quelque degré intelligents. « En résumé, comme ce n'est pas le hasard qui détermine la façon dont les objets sont introduits dans les galeries, et que l'existence d'instincts spéciaux pour chaque cas particulier ne saurait être admise, la supposition qui se présente d'abord est que les vers essayent de toutes les méthodes jusqu'à ce qu'ils finissent par réussir; mais beaucoup de phénomènes s'opposent à une telle supposition (les triangles de papier sont saisis en beaucoup de cas d'*emblée* par le sommet, c'est-à-dire par le point le plus favorable). Il ne reste qu'une solution possible, à savoir que les vers, bien que placés très bas dans l'échelle des êtres organisés, possèdent un certain degré d'intelligence. » (P. 80.) Nous ajouterons une remarque à cette conclusion si autorisée. Nous avons vu des vers brouter de la mousse et de la terre en plein jour par un beau soleil, entre deux averses, dans l'endroit le plus reculé du jardin, et plusieurs se livraient au même endroit, également de jour, à leurs travaux habituels. Ils sortaient donc, en raison des circonstances favorables, de leurs habitudes spécifiques nocturnes, bien que l'impression de la lumière soit accompagnée chez eux d'ordinaire d'un sentiment de défiance. Il est vrai qu'alors ils étaient très circonspects et rentraient au plus léger bruit. Mais c'est dans leur industrie que se révèle le mieux leur intelligence, puisque, pour couvrir leurs trous, ils se servent indifféremment, avec des procédés variables, de tous les objets qu'on met à leur portée, même quand ces objets sont de telle origine qu'ils n'ont pu antérieurement être connus d'eux, comme par exemple des fragments de vitre.

PHÉNOMÈNES DE VOLONTÉ. — Les vers travaillent à satisfaire trois besoins principaux : celui de la nutrition par la recherche des aliments, celui de la reproduction par la recherche des individus capables d'accouplement, celui de la protection par la construction d'un abri. De ces trois activités, deux sont l'objet d'une véritable industrie, la recherche des aliments et la construction d'un abri; la troisième rentre selon certaines classifications dans l'étude des phénomènes affectifs : mais

comme elle aboutit à une catégorie de mouvements, nous croyons devoir la séparer des émotions, qui en tant que modifications agréables ou désagréables, forment une classe à part, et se rattacheraient plutôt à la conscience, comme sous-classe des phénomènes de représentation.

1° *Attention.* — L'activité des vers offre des degrés divers d'intensité. Tantôt ils travaillent avec énergie, tantôt plus mollement. Les premières heures de la nuit paraissent surtout occupées à la recherche de la nourriture et à la construction. Leur activité est telle à ce moment que, dans le petit jardin dont nous avons parlé, ce qui nous a déterminé à observer leurs habitudes, c'est le bruit assez fort produit de tous côtés par le roulement des cailloux, bruit que nous ne savions d'abord à quelle cause attribuer. Ils travaillent ainsi avec opiniâtreté pendant de longues heures, traînant des cailloux quelquefois fort gros. La dame anglaise, dont l'observation a été rapportée ci-dessus, en a vu traîner un pesant deux onces (?) ; nous en avons conservé un, pris dans la bouche d'un ver de taille moyenne, qui pèse 5 gr. 26. De plus gros et de plus lourds avaient certainement été amenés de même à l'orifice des galeries ; mais nous ne les avons pas vus dans la bouche des vers. L'énergie, la persévérance apportée par eux à ce travail sont telles qu'ils en sont comme absorbés et en oublient leur circonspection habituelle. Quand, au moment où nous suivions l'allée engravée, nous surprenions un retardataire, nous étions sûr de le voir avec un caillou à la bouche. Ce phénomène ne peut porter d'autre nom que celui d'attention. Il frappera tous ceux qui voudront bien y réfléchir ; il a vivement frappé Darwin (pages 19 et 20). L'attention du ver est également très vive quand il recherche sa nourriture, mais il nous a semblé que la traction des cailloux les absorbait plus que toute autre occupation et en effet elle exige d'eux des combinaisons plus complexes, un plus grand « travail de tête ». Il faut mettre à part l'excitation sexuelle, qui atteint son maximum pendant l'accouplement. A ce moment, mais pour une autre cause (en raison de l'intensité des émotions), les vers ne perçoivent plus rien ; la lumière a déjà chassé depuis longtemps dans leur trou les autres vers que les vers accouplés gisent encore sur les plates-bandes ou les allées, comme des masses de chairs sanguinolentes. Il faut les secouer brutalement pour qu'ils se décident à rompre leur union et à disparaître [1].

2° *Hésitation.* — Hésiter, c'est presque réfléchir. Les vers hésitent sans cesse quand ils se demandent quel est le meilleur caillou à prendre, quelle feuille il faut abandonner, quelle il faut porter jusqu'au bout, et quand ils ont l'air de chercher s'ils doivent fuir instantanément ou continuer leur occupation, dans le cas où le bruit perçu n'est pas trop rapproché. D'autres fois, et c'est l'ordinaire, ils disparaissent

1. Cela se passe en mai et juin dans le département du Nord.

instantanément avec une grande promptitude de résolution et d'exécution.

3o *Industrie.* — Quel est le but de leur travail? D'abord ils recherchent leur nourriture en mâchant la terre ou en dévorant les feuilles, ou bien encore en apportant soit les feuilles, soit les pétioles détachés à l'orifice de leur trou. Dans ce cas, au lieu de tirer les feuilles ou les pétioles par l'extrémité pointue, ils les prennent par le côté opposé (pages 64 et 65). La majeure partie des matériaux entraînés est cependant destinée à être placée au-dessus de l'orifice de leur galerie ou dans la galerie même. Des différentes hypothèses que propose Darwin pour expliquer ce tamponnement des orifices au moyen de corps divers, la plus plausible est que cette pratique a pour but de défendre les vers contre les variations de température, contre le froid de la nuit et, ajouterons-nous, contre la sécheresse et la chaleur du jour. C'est surtout à l'entrée de l'hiver qu'ils emploient les feuilles et les pétioles à l'obturation de leur trou; à ce moment, nous les avons vus entraîner des feuilles mortes dans l'intérieur de leur galerie et en tapisser les parois de celles-ci après les avoir réduites à une fine dentelle de nervures. Ainsi dépouillées de leur parenchyme, elles formaient une sorte de feutrage qui devait être une assez bonne défense contre les premiers froids. Darwin a remarqué (p. 61) que les vers, placés dans une chambre à température chaude et égale, ne travaillent plus que mollement à leurs amoncellements ordinaires. Les hautes déjections tuniformes n'ont-elles pas le même but? Dans les climats chauds, le refroidissement du soir est très sensible. Il est à noter que, à l'époque géologique à laquelle nous avons supposé que leurs habitudes essentielles peuvent remonter, la température était partout élevée et égale. Au-dessous de ce tas de feuilles, de pétioles ou de gravier, s'ouvre la galerie tapissée de terre dégurgitée, bien lisse et se terminant souvent par un réduit où Hoffmeister avance qu'ils se retirent en boule pendant l'hiver.

4o *Penchants sociaux.* — « Peut-être ont-ils une trace de penchant social, car cela ne les dérange pas de ramper l'un sur l'autre, et quelquefois ils gisent au contact l'un de l'autre. D'après Hoffmeister, ils passent l'hiver (p. 28) ou isolés ou roulés en pelote avec d'autres au fond de leur galerie. » Quand on en prend une grande quantité et qu'on les place dans un pot avec de la terre, si l'on emporte ce pot comme le font les pêcheurs, on trouve tous les vers enroulés ensemble en une pelote inextricable. Agissent-ils ainsi pour mettre en commun leur humidité? C'est possible. Mais beaucoup de manifestations sympathiques chez des animaux plus élevés ont leur occasion dans une sensation de bien-être partagée.

Darwin ne parle pas des recherches réciproques qui précèdent l'accouplement. Cependant beaucoup de leurs expéditions paraissent avoir ce but : et ce n'est pas seulement le malaise résultant de l'envahissement des parasites qui les détermine à fuir leurs galeries (p. 12). Tout ver ne rencontre pas à sa portée un autre ver de la même espèce qui

se trouve exactement dans les mêmes dispositions que lui et alors il est vraisemblable que le besoin le pousse à quitter son trou pour en rechercher un. On les voit d'ordinaire par les soirées tièdes de mai et de juin, sortir en déroulant leurs anneaux de leur galerie et, les derniers anneaux restant accrochés pour assurer la rétraction rapide en cas de danger, frapper de partie antérieure de leur corps, comme d'un fouet et avec force, la terre environnante. Quand un autre ver est à portée, c'est ainsi qu'ils finissent par se rencontrer pour l'accouplement. Il nous a semblé que plusieurs galeries se trouvaient d'ordinaire placées près les unes des autres deux à deux, précisément en vue de l'accouplement de ces animaux androgynes. Sur une corbeille vide de fleurs et où la terre avait été tassée, les orifices des galeries se rencontraient presque tous deux à deux.

ÉMOTIONS. — Il est évident que les vers peuvent souffrir. Le ver auquel on enfonce un hameçon se tord dans des convulsions désespérées. Les exhalaisons du chloroforme dans l'air semblent les incommoder vivement (Perrier). L'aspect des vers qui essayent de traverser les allées poudreuses et meurent inévitablement de sécheresse dans la traversée, est des plus misérables. Les signes de la joie dans cette espèce sont plus difficiles à interpréter. « A en juger par leur avidité pour certaines sortes de nourriture, ils doivent, dit Darwin (p. 28), ressentir quelque plaisir à manger. » Et en effet, quand nous essayons de nous représenter un ver heureux, nous pensons à ceux que nous avons vus dévorer à grandes bouchées la terre ou la mousse. La recherche sexuelle semble accompagnée d'une émotion intense.

Voilà à peu près ce qu'on sait, grâce surtout à Darwin, des facultés psychiques des vers terrestres, ajoutons des vers terrestres d'un petit nombre d'espèces, habitant l'Angleterre et le nord de la France. Il y aurait lieu d'étudier ceux qui habitent les pays chauds; certaines espèces de l'Amérique du Sud dont M. Perrier a bien voulu nous faire voir au Muséum d'étonnants spécimens atteignent 1 m. 50 de long; ils doivent offrir des manifestations psychiques : cognitives, volontaires, émotionnelles, beaucoup plus décidées que ceux de notre pays.

Nous avons présenté ce qui précède sous une forme différente de celle qu'avait adoptée l'illustre naturaliste; c'est que notre but était autre que le sien. Tout en désirant faire connaître la partie de son livre qui intéresse les psychologues empiriques, nous avons voulu aussi leur proposer un plan provisoire d'une classification des phénomènes. On verra par là ce qu'il y aurait à faire pour toutes les espèces quelque peu importantes du règne animal. La synthèse psychologique ne pourra s'effectuer qu'après qu'un immense répertoire des faits de la vie animale aura été dressé, et sur un plan adopté de commun accord par la majorité des philosophes.

A. ESPINAS.

Jul. Bergmann. DIE GRUNDPROBLEME DER LOGIK (*Les problèmes fondamentaux de la logique*). — In-8°, 1882. E.-S. Mittler et fils, à Berlin.

Il faut convenir que l'on ressent quelque découragement au premier coup d'œil que l'on jette dans ce livre, tout hérissé de symboles et de formules logiques, écrit dans ce style pénible et fatigant, obscur de cette obscurité dont les Allemands ont le secret, avec l'enchevêtrement de phrases interminables, et l'accumulation de ces termes barbares qui ont envahi la langue philosophique, littéraire et même administrative de l'Allemagne. On se trouve en présence de la tournure d'esprit d'un âge passé et qui tranche singulièrement avec la manière nette et claire à laquelle prétendent nos philosophes. — Cependant, si l'on ose en affronter la lecture, on s'aperçoit que la peine n'a pas été stérile, et que de tout cet appareil un peu rébarbatif de jugements et de syllogismes en forme se dégage une idée féconde et fortement développée, sinon entièrement neuve et originale. C'est cette idée que nous voudrions mettre en lumière.

M. Bergmann ne se dissimule pas qu'il est dans un ordre d'idées en complète opposition avec le point de vue philosophique contemporain. Au contraire, il convient avec une certaine fierté qu'il s'est entièrement tenu en dehors du courant philosophique régnant; il rappelle que le même reproche lui fut adressé déjà lorsque parut sa *Reine Logik* (1879); et il prévient ses contradicteurs que, ainsi qu'en témoigne sa nouvelle publication, toute tentative de lui inspirer du zèle pour un mode de philosopher plus en conformité avec les tendances de notre époque restera sans résultat (Préface, p. IV). A. Comte et H. Spencer sont pour lui comme s'ils n'étaient pas; il a une seule fois entrepris la lecture de leurs volumineux ouvrages, et il n'en renouvellera certes pas l'essai (*Id.*, p. VI).

Il est un autre reproche qui lui tient plus à cœur : on l'a accusé de s'en tenir servilement à l'idéalisme de Fichte. A l'entendre, s'il a emprunté à Fichte le principe fondamental de sa méthode, celui de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, s'il considère Fichte comme devant tenir une place des plus importantes dans l'histoire de la philosophie, son œuvre entière témoigne qu'il s'en est séparé sur plus d'un point. Pas plus que Kant, Fichte n'a dit le dernier mot de la science; pas plus que lui, il n'a rendu superflu d'aller s'instruire à l'école de Platon, de Descartes, de Spinoza et de Leibnitz. — Nous verrons dans la suite quel compte il faut tenir de ces revendications indignées d'un amour-propre froissé.

L'Introduction détermine nettement l'objet et la division de l'ouvrage. « La science de la logique, dit M. Bergmann (§ 1), a pour objet les pensées selon leur notion, considérées au point de vue de leur perfection intérieure. » Elle doit étudier les représentations, éléments des jugements (*Urtheile*, propositions), les jugements, éléments des raisonnements (*Schlüsse*, syllogismes), enfin les syllogismes eux-mêmes, qui

ne sont que des jugements. — La logique n'étudie donc point les pensées dans leur existence extérieure, leurs rapports avec l'être, la réalité; comparable en cela à la géométrie, elle considère les caractères communs des pensées en tant que pensées, au point de vue de leur « perfection intérieure », c'est-à-dire du degré de vérité qu'elles possèdent aux yeux de l'entendement qui les pense (§ 2). Nous nous contenterons de faire remarquer que cette conception du domaine de la logique est en opposition complète avec les doctrines des logiciens contemporains. On sait les rudes assauts que M. Herbert Spencer, après Stuart Mill, a livrés à la logique formelle, déjà condamnée par Hegel, qui identifiait la logique avec la métaphysique; on sait les bases nouvelles sur lesquelles l'école anglaise veut établir cette science, considérée désormais comme une science objective, la science des rapports nécessaires des choses, et non plus des pensées [1].

Considérée au point de vue formel, la logique aura pour premier devoir d'étudier dans les pensées, indépendamment de tout objet, leur forme générale et leurs formes particulières (par exemple affirmation, négation); elle devra déterminer s'il existe dans la pensée deux règles, deux normes dont l'une autorise absolument, l'autre interdise absolument l'emploi d'une forme, de sorte qu'une pensée, indépendamment de tout objet, porte en soi le caractère de vraie ou de fausse. Si ces normes formelles n'existent pas, elle doit du moins déterminer en quelle mesure on peut juger relativement de la vérité d'une pensée comparée à une ou plusieurs autres (§ 2). Telle sera la première partie de la logique.

La seconde partie doit exposer la notion de la vérité matérielle, déterminer la possibilité du rapport de la pensée et de l'être, et la véritable nature de ce rapport : son objet sera donc l'essence et la possibilité de la connaissance (§ 3).

Les connaissances, de buts (*Zwecke,*) qu'elles étaient, peuvent à leur tour devenir les moyens d'autres connaissances : la troisième partie de la logique devra donc rechercher comment, de la vérité d'une pensée ou de plusieurs pensées liées entre elles, on peut faire sortir la vérité d'une nouvelle pensée. Elle traitera donc de la possibilité des raisonnements (inférences, syllogismes) de leurs diverses espèces, et du degré de vérité où il leur est possible d'atteindre (§ 4).

Une quatrième partie s'impose : il est des différences entre les vérités, il est des différences dans la perfection des connaissances. Il n'y a certes pas de degrés dans la vérité, mais l'esprit peut et doit ordonner les vérités partielles selon leur importance relative, et déterminer les voies les plus sûres à la fois et les plus directes par où il lui est donné de les atteindre. — Cette quatième partie étudiera donc la formation et la coordination logiques des connaissances; ce sera, si l'on veut, la méthodologie (§ 5).

1. V. H. Spencer, *Principes de psychol.*, partie 6. — Liard, *Logiciens angl. contemp.*

Nous nous sommes étendu à dessein sur cette division de l'ouvrage ; nous n'avons nullement l'intention de reprendre une à une chacune de ses parties, ni de nous attarder à l'exposition et à la discussion des opinions de détail qui sont du domaine de la logique pure. Nous nous attacherons par-dessus tout à faire ressortir l'idée philosophique, d'un intérêt plus large et d'une portée plus grande, qui est comme répandue dans l'œuvre tout entière, au travers de laquelle elle se développe ; nous aurons par suite à insister particulièrement sur la seconde partie, qui en contient l'exposé systématique.

I

L'acte élémentaire de la pensée, qui est la base et la condition de tout jugement (*Urtheil*, proposition), partant, de tout raisonnement, et ainsi de toute connaissance, c'est la représentation (*Vorstiellung*); individuelle, elle sert de matière aux jugements individuels (qu'ils soient d'ailleurs substantiels ou accidentels); — générale, elle est le fondement des jugemenis généraux (*Gattungs-Urtheile*, du genre,) [part. I, II, § 14].

Les représentations individuelles posent (*Setzen*), sous forme de contenu de la conscience, les choses particulières et à la fois leurs déterminations. Elles ramènent à l'unité, à la synthèse de la substance, les déterminations qui n'en sont que les symboles. Car la substance et non la détermination forme la véritable nature d'une chose; elle est la base et le fondement de toutes les déterminations (*id.*, *ibid.*, § 17), le quelque chose à quoi elles sont inhérentes étant ses accidents ; elle est enfin le caractère individuel de cette chose, sa manière d'être spéciale et non autre chose. C'est ainsi que la substance d'un atome ne consiste pas dans sa situation en tel ou tel point de l'espace ; elle n'est que dans la pensée d'une essence intelligible qui en forme le caractère propre. Ainsi la matière n'est que phénoménale, n'est qu'un μὴ ὄν (Platon), parce qu'elle n'est point au nombre des νόητα, ni par suite des substances (*id.*, *ibid.*).

Les représentations générales posent un contenu de la conscience comme le caractère propre commun à la fois à un nombre indéterminé de choses : c'est le genre ou la classe (p. I, III, § 22). Ici, le caractère individuel des choses particulières a disparu ; le caractère commun à toutes est seul considéré, non pas dans l'indétermination vide d'une abstraction absolue (notion du triangle chez Locke), mais avec une détermination qui n'est point limitée en un individu. Il ne s'agit pas davantage d'un individu d'ordre supérieur, dont les choses particulières seraient les membres : « La représentation générale ne pose d'autre existence que celle d'individus et du monde où ils sont contenus. » Ce sont là les éléments des jugements.

Toutes les définitions du jugement sont d'accord sur ce point qu'

consiste dans un rapport établi par l'esprit entre deux représentations prises l'une comme sujet, l'autre comme prédicat, et dont il décide soit l'union, soit la séparation nécessaire (Herbart, Drobisch, Zimmermann, Ueberweg, Löwe) [part. I, I, § 11, 12 sqq.]. — Il s'ensuit immédiatement que le jugement, portant uniquement sur des représentations, vaudra ce qu'elles vaudront et sera vrai ou faux selon que ces éléments de la pensée seront l'un ou l'autre. — C'est donc une erreur que de placer, avec Aristote, Descartes et Kant, la vérité ou la fausseté du jugement dans l'opération même de l'esprit qui juge ; c'est qu'ils considèrent les matériaux comme arrivant directement du dehors à l'esprit, sans modification et sans altération, tandis qu'en réalité les diverses formes de jugements ne sont que des modes divers de la pensée, donnant par là à un contenu de la conscience la signification soit d'un individu, soit d'un genre, soit d'une détermination dans une substance, soit d'une subtance dans l'univers (*ibid.*, § 13).

Car ce sont là les formes diverses du jugement qui se ramènent elles-mêmes, à un point de vue plus élevé, à deux formes uniques, le jugement accidentel et le jugement substantiel. — Le jugement accidentel affirme ou nie l'être (l'existence) d'une détermination dans ses rapports avec une substance; il affirme ou nie qu'un accident pris comme prédicat est contenu dans une substance prise comme sujet; il affirme ou nie le lien nécessaire de la détermination avec la substance à laquelle elle se trouve rapportée. L'affirmation d'une détermination suppose celle d'une substance qui la contienne, car elle n'a point et ne saurait avoir une existence absolue. Ainsi le jugement sur une détermination porte nécessairement sur ses rapports avec une substance (*ibid.*, § 7).

De même que l'accident, la substance n'a pas une existence absolue; le jugement qui porte sur elle la doit subordonner à une existence d'un ordre supérieur, celle du monde lui-même (*Weltgrund*). Affirmer ou nier l'existence d'une substance, juger qu'une substance est ou n'est pas, c'est affirmer ou nier qu'elle est dans un rapport nécessaire avec l'existence de l'univers lui-même. — Cette dernière ne peut être rapportée à aucune existence avec laquelle elle soit dans la relation de contenu à contenant; elle ne peut donc être l'objet d'un jugement. Elle s'impose avec une nécessité absolue et inconditionnée à tout être pensant; le doute sur son existence est impossible et implique contradiction; c'est le terme suprême que la pensée ne saurait dépasser (*ibid.*, § 8, 9, 10).

Tel sont les moments, les stades de la pensée qui juge, et les formes hiérarchiques du jugement considéré de son point de vue essentiel. Nous ne dirons rien des formes multiples qu'on peut lui assigner en l'étudiant sous d'autres rapports, selon les catégories de qualité, de modalité, etc. (part. I, IV, § 38).

En résumé, la représentation a posé un contenu de la conscience sous forme de substance existante et d'accidents existants; le jugement accidentel a affirmé ou nié l'existence de l'accident; le jugement substantiel a affirmé ou nié l'existence de la subtance. — Entre la re-

présentation individuelle et le jugement s'est glissé un terme nouveau : c'est l'acte par lequel la pensée pose dans l'existence soit la chose, soit les déterminations (part. I, II, § 20). C'est qu'il n'est point vrai que l'esprit demeure passif en présence de choses extérieures qui se présentent à lui avec leurs déterminations; en vertu de la forme essentielle de son activité, il pose les contenus de la conscience avec la signification de substances et d'accidents; à l'*esse in intellectu* il ajoute l'*esse in re*. Mais au nom de quel principe le peut-il ? N'arrivera-t-il point qu'il attribuera l'existence à toute chose qu'il se sera plu à représenter? ne pourra-t-il point appliquer la preuve ontologique à un être imaginaire quelconque ? Où la pensée trouvera-t-elle son critérium, le principe suivant lequel elle se dirigera? — La considération pure de la forme séparée de toute matière ne lui donnera point les deux normes positive et négative qu'elle réclame; le principe de contradiction formelle n'a aucune signification, si ce n'est qu'il exprime la condition de toute pensée, l'impossibilité où est l'esprit de se contredire (part. I, v, § 44). Il nous faut sortir de ce domaine de l'abstraction pure et vide de contenu, et nous élever au point de vue de la vérité matérielle et non plus formelle, considérer les rapports et l'accord de la pensée avec l'être.

II

Au point de vue où nous sommes parvenus, nous sommes nécessairement amenés à déterminer la notion de l'être, de l'existence.

Nous avons vu que l'existence d'une détermination P en une chose est son inhérence dans cette chose, que l'existence d'une substance est à son tour son inhérence dans le monde dont l'existence est absolue. Ainsi à ce principe suprême sont suspendues les substances et leurs déterminations; c'est lui qui prête l'existence aux substances des choses, ces unités intelligibles, ces idées des choses, permanentes dans le changement, individuelles et générales à la fois au milieu du cercle des déterminations qui se succèdent dans le temps (part. II, I, § 49, 50, 51). Le lien de substantialité est un rapport de causalité; l'inhérence est effectualité : le monde est cause des substances particulières, celles-ci sont à leur tour causes des déterminations. L'inhérence des substances est nécessaire à l'identité du monde qui sans elle se trouve en contradiction avec lui-même; la substance est en opposition avec elle-même jusqu'à ce que la position de sa détermination ait réalisé son identité (*ibid.*, § 53, 54). Il s'ensuit que la vérité matérielle d'une représentation consistera en ce qu'elle posera une détermination nécessaire à la réalisation de l'identité de la substance, que la fausseté (*Unwarheit*) d'une représentation consistera à mettre la substance en rapport de nécessité avec une détermination qui la contredira (*ibid.*, § 55).

Nous nous trouvons donc en présence de trois principes qui dominent et règlent toute la connaissance :

1° Le principe matériel de l'identité, plaçant la vérité d'une détermination dans l'identité matérielle de la substance;

2° Le principe matériel de contradiction, établissant dans toute position (*Setzung*) soit identité, soit contradiction matérielle;

3° Le principe matériel du troisième exclus, établissant que toute détermination est en opposition avec une chose aussi longtemps qu'elle est opposée à une autre détermination nécessaire à l'identité de cette chose (*ibid.*, § 57, 58).

Mais au-dessus de ces principes s'élève une question, celle de la possibilité même de la connaissance, laquelle se ramène à la possibilité de la perception. — N'y a-t-il pas un obstacle insurmontable à ce que la pensée s'unisse à l'être? Comment un contenu de la conscience, subjectif et dépendant de l'esprit, peut-il être en même temps une chose objective, libre en face de la conscience et existant indépendamment d'elle? Comment, en un mot, le perçu peut-il être? où se fait cet accord du subjectif et de l'objectif?

A côté du scepticisme qui nie que la conscience puisse sortir d'elle-même, le criticisme s'est élevé, avec sa science du phénomène et de l'apparence. — Mais toute connaissance véritable est connaissance de l'être (Platon), l'apparence est ce qui n'est pas, et il n'y a point de connaissance de ce qui n'est pas (part. II, II, § 60, 61).

La possibilité de la perception ressort de la notion de l'être; l'être est selon sa notion l'être perçu : *esse est percipi*. — La perception est une activité de l'esprit qui donne l'être aux déterminations et aux substances; ce n'est point une réceptivité passive. — Il n'y a point de perception sans être ni d'être sans perception dont il est l'objet : ce sont des notions absolument corrélatives : on ne peut penser l'une sans penser l'autre (*ibid.*, § 62). Ainsi tous les rapports des êtres, ceux de causalité, de substance, de nécessité, d'identité, sont des rapports logiques, sans objet, si la pensée ne les pense.

Mais il est un écueil à éviter : ne laisser subsister que ce seul côté, que l'être est subjectif, serait supprimer la possibilité de perceptions (*Wahrnehmungen*) fausses; ne laisser subsister que l'autre côté, que l'être ne fait qu'un avec l'objectif, serait supprimer la possibilité de perceptions vraies et objectives; le résultat est le même : c'est le scepticisme (Gorgias et Protagoras) [*ibid.*, § 63].

Nous éviterons cet écueil par les considérations suivantes : il est absolument impossible qu'un être réel soit perçu par un autre : une chose réelle, étant perçue, ne peut l'être absolument que par elle-même; elle est à la fois sujet et objet de la perception; son être se scinde en percevoir et être perçu. — Ainsi la véritable notion de l'être est celle de l'être qui se perçoit lui-même : c'est le seul refuge contre le scepticisme, la condition de possibilité de toute perception, de toute connaissance (*ibid.*, § 64, 65).

Y a-t-il derrière l'activité de la perception de soi un substrat, un noyau persistant au milieu de l'infinité des perceptions particulières,

une *res cogitans*, une âme, un esprit? — La perception est son essence à elle-même : la conscience est substance et non attribut; il n'y a point d'âme ni d'esprit, il y a la perception de soi allant de l'infini à l'infini, *causa sui*, se renouvelant éternellement elle-même, répan dant son activité sans limites au travers de la durée dans le monde de ses déterminations (*ibid.*, § 71, 72, 73).

Ainsi une seule perception a l'être pour objet : c'est la perception du moi; les perceptions extérieures ne sont pas des connaissances : on ne peut connaître les corps, car on ne connaît que l'être (Platon). Il n'est point vrai que nos perceptions aient leurs causes dans des choses extérieures dont nous ne possédons que les images : les choses en soi ne sont pas, les limites de la connaissance ne sont pas; il n'est d'être que ce qui est perçu.

Cependant, quoique sachaut le monde phénoménal, il faut le conserver comme un postulat de la vie pratique. D'aillenrs les jugements que l'on en tire ont la valeur de connaissances si on les rapporte au moi qu'il ont en réalité pour objet. — La loi de la gravitation est une loi non pas des corps, mais de l'esprit qui perçoit les corps : c'est une loi qui détermine le rapport des perceptions (*ibid.*, § 76).

Enfin la connaissance, puisant dans l'intuition intellectuelle, dans la conscience du moi les notions pures à *priori*, idées innées au véritable sens de Descartes, appuie sur ce fondement tout le système de ses jugements analytiques et synthétiques (part. II, III, § 79 sqq.). Ainsi la métaphysique a à sa base la notion de l'être, et consiste tout entière dans le développement de la pure notion (*ibid.*, § 82).

Nous ne dirons rien des deux dernières parties, ayant trait l'une au syllogisme, l'autre à la méthodologie. M. Bergmann s'y retrouve sur le terrain de la logique formelle, et il serait intéressant de l'y suivre dans des discussions parfois subtiles, souvent fortes et pénétrantes.

Il nous suffit d'avoir fait ressortir le point de vue auquel s'est placé M. Bergmann. — On l'a vu, c'est l'idéalisme subjectif abstractivement conclu de la conscience de soi. Que l'auteur le veuille ou non, c'est le point de vue de Fichte, rajeuni sans doute et originalement développé, mais, dans son essence, n'en différant aucunement. Quoi qu'il en dise (Préface), il n'a pas plus que Fichte sauvé l'existence des choses en soi : en réalité, elles existent chez l'un aussi peu que chez l'autre. — Il est intéressant de voir un homme se maintenir à un point de vue absolument condamné par les tendances de son époque; il est plus intéressant peut-être de remarquer que ces directions opposées tendent vers le même point et s'appuient l'une l'autre. L'idéalisme subjectif abstrait de M. Bergmann ne diffère que par le point de vue de l'idéalisme concret des physiciens et des physiologistes. Peut-être la philosophie de l'avenir consistera-t-elle dans l'union de ces deux points de vue et y trouvera-t-elle la base d'une métaphysique nouvelle.

L. H.

Nicolas Grote. K VOPRÔSU O REFÒRMJE LOGIKI. OPUIT NOVOI TEORII ÙMSTVENNYCH PROTSÉSSOV (*Sur la question de la réforme de la logique, essai d'une nouvelle théorie des processus intellectuels*). Leipzig. -A. Brockhaus, 1882, XXVI-349, in-8°.

Dans ce nouvel ouvrage, l'auteur de la *Psychologie de la sensibilité, dans son histoire et ses fondements* (voyez la *Rev. philos.* 1880, octobre) essaye de donner une nouvelle base à la logique. L'Introduction (p. 1-46) est toute consacrée à la question de l'objet de cette science, que presque chaque écrivain moderne comprend à sa manière. Après une courte esquisse historique, qui tend à démontrer : 1° que les différentes manières de traiter la logique n'ont fait qu'augmenter jusque dans les dernières années, ce qui a amené enfin à une individualisation complète des modes qu'emploie chaque écrivain pour arriver à la solution des problèmes logiques, 2° que dans le développement progressif de l'analyse logique il n'y a qu'un trait commun à toutes les directions de cette analyse, savoir la tendance à donner petit à petit une prépondérance aux problèmes purement théorétiques aux dépens des problèmes pratiques, — l'auteur tâche de démontrer que le seul moyen de donner à la logique l'organisation d'une vraie science est celui d'en éliminer *complètement tous les problèmes pratiques* qui ne font qu'entraver l'analyse scientifique.

M. Grote croit pouvoir affirmer en général qu'il y a une différence de méthodes et de problèmes entre les vraies sciences et « les théories des arts » et qu'il faut bien distinguer les premières des secondes. La logique doit être ou la *science* des processus cognitifs ou la *théorie de l'art de connaître*, et non pas l'un et l'autre en même temps; mais, comme les problèmes, posés par la logique, doivent être soumis avant tout à une analyse purement *scientifique*, il n'y a pas de raison pour comprendre sous le nom de logique la théorie de l'art de connaître. On peut donner à cette dernière un nom à part, qui conviendra mieux à son sujet, celui de méthodologie, tandis qu'il n'existe pas de nom plus apte à désigner le contenu de la science des processus cognitifs que celui de « logique ».

Du reste, la logique, dans ce sens, n'est qu'une science tout à fait *spéciale*. Pour arriver à une classification naturelle des sciences psychologiques en général, il faut distinguer avant tout l'*anatomie* de la conscience ou la *psychostatique*, comme science des « phénomènes » psychiques donnés, dans leurs rapports mutuels, de la *physiologie* de la conscience ou *psychodynamique*, qui est la science des « processus » ou des « activités » psychiques. Il faut ensuite qu'il y ait encore une science *générale* du développement de la conscience prise en commun dans tous les êtres organiques, pour ainsi dire, une *biologie* générale de la conscience, qui peut garder l'ancien nom de *psychologie*. Si l'on accepte cette classification des sciences psychologiques, il faudra accepter aussi cette thèse que la *logique*, comme science spéciale des

processus cognitifs, n'est qu'une *branche de la psychodynamique* ou de la physiologie de la conscience, et que l'éthique (ou science des processus moraux, subjectifs) est une autre branche de cette même psychodynamique.

La logique est donc la science des *processus cognitifs*, qui se divisent en trois classes : 1° processus périphériques afférents, sensitifs ou acceptifs ; 2° processus centraux, intellectuels ou élaboratifs ; 3° processus périphériques efférents, moteurs ou expressifs. Cette *science*, comme toutes les sciences naturelles dans les phases modernes de leur développement, doit étudier son objet avec le secours de l'expérience et en se fondant sur les *méthodes inductives* en général, tandis que jusqu'à présent elle croyait avoir le privilège, seule parmi toutes les sciences, de la méthode *rationnelle* ou *dialectique*, et acceptait en conséquence, presque sans aucune critique, un grand nombre d'idées purement métaphysiques. Cette influence des hypothèses métaphysiques, qui peut être découverte non seulement dans les fondements de la logique formelle et de la mathématique formelle, mais plus encore dans la logique inductive de J. St. Mill et de Bain, doi être complètement rejetée. Il faut recommencer l'analyse des processus cognitifs depuis le commencement, en prenant pour base unique l'expérience psychologique et les déductions, nécessitées par l'état des autres sciences de l'organisme, c'est-à-dire de l'anatomie, de la physiologie et de la biologie générales.

Ces dernières, c'est-à-dire les déductions des sciences physiques de l'organisme, amènent avant tout à la classification, indiquée plus haut des processus cognitifs. Puis elles amènent à cette thèse que tous les processus cognitifs doivent être étudiés dans leur évolution ou dans leur développement progressif. Enfin elles font supposer que tous les processus cognitifs peuvent être réduits à un petit nombre de processus élémentaires.

Ayant fait spécialement l'analyse de tous les processus intellectuels ou centraux, sur les fondements que nous venons d'indiquer, l'auteur arrive aux conclusions suivantes :

1° Tous les processus intellectuels, de même que les autres processus cognitifs, passent dans leur évolution progressive quatre phases principales. Dans ces quatre phases de développement, les processus de la pensée peuvent être appelés : a. *inconscients* et *involontaires*; b. *conscients*, mais *involontaires*; c. *conscients* et *volontaires*; d. *volontaires* et *méthodiques*.

2° La nature générale de tous ces processus ou mouvements intellectuels, ayant un degré différent de conscience et de complexité, peut être exprimée par l'idée générale de l'association. Mais, parmi les processus d'association, il faut distinguer ceux qui ont un caractère *mécanique* de ceux qui ont un caractère *organique*, un caractère d'achèvement et de complexité plus grande. Les processus mécaniques qui ne font qu'unir et désunir les éléments donnés de la conscience (les sensations et les idées sont l'*association*, la *dissociation* et la *disassocia-*

tion (processus qui associe en dissociant quelques autres éléments). Les processus organiques, qui forment de nouveaux produits, plus complexes, ou détruisent ces derniers par une série achevée d'associations, de dissociations ou de disassociations, sont l'*intégration* (une série achevée d'associations), la *désintégration* (une série de dissociations) et la *différenciation* (une série de disassociations).

3° Les jugements, comme le prouve l'auteur, ne sont que des associations, dissociations et disassociations *conscientes*; les enchaînements de jugements ou les raisonnements inductifs et déductifs (syllogismes) ne sont que des intégrations, des désintégrations et des différenciations *conscientes* des idées; l'analyse est une différenciation consciente et *volontaire*, la synthèse une intégration consciente et *volontaire;* l'induction est une intégration d'idées, volontaire et *méthodique;* la déduction est une différenciation volontaire et *méthodique*. De cette manière, tous les processus les plus complexes de l'esprit humain peuvent être réduits aux processus simples, dont le système a été exposé plus haut.

4° Chaque série de processus intellectuels, plus complexes, transforme les éléments de la conscience objective en une série de *produits* ou phénomènes de la pensée, plus complexes aussi. Les processus inconscients transforment les sensations en *représentations* (*Vorstellungen*, comme disent les Allemands); les processus conscients-involontaires transforment ces représentations ou images immédiates en *conceptions concrètes;* les processus conscients volontaires (l'analyse et la synthèse) transforment ces dernières en *conceptions abstraites;* enfin les processus méthodiques (l'induction et la déduction) remplacent les conceptions abstraites par des *idées*, nommées *scientifiques*. Du reste, l'auteur n'indique pas seulement ces phases principales dans la transformation des idées, mais donne aussi l'analyse des phases secondaires, dont il indique une douzaine.

5° L'association et tous les autres processus nommés plus haut sont fondés sur deux principes différents, savoir l'*affinité extérieure* des objets de la conscience et l'*affinité intérieure*, autrement dit sur la contiguïté et la similarité du contenu des sensations et des idées de tout genre. La différence de ces deux principes d'association amène à une distinction de deux types différents de produits intellectuels à chaque degré du développement de la pensée, et l'auteur exprime ces deux types d'associations, d'intégrations, etc., et de leurs produits par des termes et des formules différentes, selon leur degré de conscience et de complexité : les deux types d'associations inconscientes et de leurs produits sont nommés *arithmétique* et *géométrique;* ceux des associations conscientes sont nommés *physique* et *mathématique*, etc.

6° L'évolution même de la conscience des mouvements ou actions intellectuelles est expliquée avec le secours d'une nouvelle hypothèse. En se développant elles-mêmes en idées de plus en plus complexes, les sensations donnent lieu à une évolution progressive de la conscience, dans le domaine de la pensée. Ces sensations intellectuelles

correspondent à la « réflexion » de Locke, et les idées concrètes et abstraites (de l'espace, du temps, de l'identité, du contraste, de la causalité, de l'homogénité, etc.), qui en surgissent, correspondent aux « formes subjectives de la connaissance » (entre autres aux *catégories* de l'esprit), découvertes par Kant et indiquées en partie, même avant lui, par différents philosophes.

Telles sont les principales thèses *positives* que propose l'auteur de la nouvelle théorie des processus intellectuels. Il y en a d'autres *négatives*, qui sont fondées sur la critique des anciennes théories de la connaissance : avant tout de l'ancienne théorie des lois générales de la pensée. Toutes ces lois ou tous ces principes de l'identité, de la contradiction, du milieu exclu, de la raison suffisante sont envisagés sous le point de vue de la théorie de l'association et se trouvent être des formes imparfaites et inconscientes, par lesquelles les logiciens exprimaient instinctivement les différentes lois de l'association. Le principe de l'identité n'est juste que si on le considère comme l'expression de la loi « que les sensations ou idées identiques s'associent en raison de leur identité ». De même, le principe de contradiction exprime la loi « que les idées différentes, n'ayant aucun rapport entre elles, se dissocient. » Le principe de la raison suffisante exprime instinctivement la loi « que deux sensations ou idées, dont les objets sont liés extérieurement, dans l'espace, dans le temps, ou comme cause et effet, s'associent en raison de ce lien extérieur, etc. »

L'auteur traite la question des erreurs; les processus de la pensée elle-même, étant définis par certaines lois organiques immuables, la pensée ne peut pas être erronée : il ne peut y avoir de fautes dans les processus de l'association eux-mêmes. Toutes les erreurs de l'esprit se réduisent à un facteur purement *négatif*, à l'ignorance, au manque de certaines observations et de certaines connaissances. Mais alors « la théorie de l'art de penser » ne peut avoir pour but que de préserver l'esprit, par des méthodes positives de connaissance, par l'organisation méthodique des processus cognitifs, de cette « ignorance » qui cause à elle seule toutes les erreurs. Cette théorie de l'art de penser ne peut être donc qu'une méthodologie ou une théorie des méthodes. Toutes les autres manières de venir au secours de l'esprit dans son travail, par des règles différentes, concernant l'enchaînement des jugements, ont été fondées sur un malentendu : si les jugements sont justes, la conclusion sera juste aussi, et l'analyse des fautes « dans la manière de lier les jugements » amène l'auteur à ce résultat que ces fautes sont le produit de l'imagination des logiciens : il y a toujours un faux jugement, ayant pour cause l'ignorance des faits naturels, dans les syllogismes qui amènent à de fausses conclusions.

Il faut espérer que cette théorie, ayant pour but de réformer tout leur domaine de la science nommée *logique*, sera approfondie et étudiée par les logiciens français, ce qui sera leur plus facile quand paraîtra la traduction allemande de l'ouvrage, qui est déjà commencée. A.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dʳ Netter. L'HOMME ET L'ANIMAL DEVANT LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE. Paris, 1882.

La petite brochure que publie sous ce titre M. le Dʳ Netter, auteur d'un opuscule intéressant sur l'*Intuition,* est une introduction à un livre plus considérable et prochain, où « la question de l'homme et de l'animal sera l'objet d'un essai de revision fondamentale ». Ce nouvel ouvrage sera enrichi par la collaboration de M. Musany, « secrétaire de la rédaction de la *France chevaline*, auteur d'ouvrages importants sur le dressage des chevaux de selle, précédés d'*Etudes sur l'instinct et l'intelligence des animaux*. » M. le Dʳ Netter et M. Musany sont en parfaite communauté d'opinions, et tous deux luttent avec la plus grande énergie contre les tentatives d'assimilation des facultés animales et des facultés humaines qu'ils trouvent chez les naturalistes contemporains. Une semblable tentative, émanant d'un docteur en médecine et d'un homme profondément versé dans la pratique journalière, dans le dressage méthodique d'une grande espèce animale, mérite assurément d'être remarquée.

Un philosophe de profession ne se permettrait pas contre des savants les attaques énergiques que M. le Dʳ Netter dirige contre ses collègues. Les historiettes relatives à l'esprit économique, ou dévouement, aux inductions et aux remords de la race canine, sur le communisme des fourmis sur « leur conscience et leur moi collectif, le for intérieur des carpes et des goujons », les expériences sur un chien « dérouté dans ses idées générales d'uniformité en matière de psychologie », sont l'objet de vives épigrammes. « Quelle accumulation de bizarreries! dit le Dʳ Netter. Pour en trouver de semblables et d'analogues dans l'histoire de la physique et de la chimie, ne faudrait-il pas remonter aux époques du phlogistique et de l'horreur du vide? » Ajoutons que le travail ne se compose pas uniquement d'épigrammes et d'apostrophes, mais que des explications ingénieuses et sensées ramènent à leur juste valeur un grand nombre de faits dont les partisans de la raison des bêtes exagèrent la portée. Soit par exemple, ce terre-neuve, dont l'histoire « a fait le tour de la presse ». S'étant jeté à l'eau pour sauver un enfant, il l'avait saisi par la tête, mais n'avait pu prendre que sa casquette, qu'il avait tout d'abord apportée au bord de la rivière; puis il s'était rejeté à l'eau et avait pris par ramener l'enfant lui-même.

« Au milieu de ces détails, dit le Dʳ Netter, il en est un qui, loin d'avoir prouvé l'intelligence et le dévouement de la race canine, prouve tout juste le contraire : je veux parler de la casquette rapportée préala-

blement et qui donne au récit un tour vraiment comique. Admettez en effet que l'enfant eût été cherché, non par un chien, mais par un homme, et que celui-ci ayant voulu le saisir par la tête, et la casquette lui étant restée dans les mains, il eût aussi rapporté d'abord la casquette : « Quelle bête que cet homme! aurait-on dit; il a sauvé l'enfant aussi inconsciemment que l'aurait fait un chien dressé à rapporter ce qu'il voit tomber dans l'eau. » N'insistons pas, car je dois relater bon nombre d'histoires qni montreront de plus en plus avec quelle irréflexion, avec quelle légèreté la question de l'homme et de l'animal a été traitée de nos jours. »

A notre tour, nous croyons n'avoir pas à insister. Le lecteur a là un spécimen intéressant de l'esprit, de la méthode et du style du Dr Netter.

H. J.

Lucien Arréat. — De l'instruction publique (articles extraits d'un mémoire récompensé au concours Isaac Péreire). Aux bureaux de la *Philosophie positive*, 54 p. in-8, 1882.

L'auteur de ce mémoire a voulu, après maint autre, résoudre le problème de l'instruction générale et de l'instruction populaire. Il a, du reste, dans cette étude çà et là incertaine et glissante, semé quelques traits de lumière que nous essaierons de recueillir.

M. Lucien Arréat, comtiste résolu, pousse à la création d'un enseignement qui conviendrait à l'universalité des citoyens. Cet enseignement ne serait autre que l'enseignement primaire supérieur, avec des additions nombreuses, ou l'enseignement secondaire, allégé du latin et du grec *ad libitum*, et pourvu d'un riche ensemble de cours, qui sont les suivants : les sciences, la littérature subordonnée à la culture scientifique, la logique, la morale scientifique, la philosophie ramenée à la généralisation et à la systématisation des sciences, enfin un cours d'*histoire abstraite*, dont M. Lucien Arréat ne détermine pas assez complètement le caractère. Le programme est unique pour les écoles primaires supérieures ou « universités rurales » (universités de canton), pour les lycées ou collèges, et pour les lycées de jeunes filles, sauf quelques restrictions de peu d'importance. L'instruction générale est la même pour tous en qualité, et il n'y a que la quantité comportée ou demandée par l'élève qui diffère. Ce programme aboutit par le moyen de diplômes ouvrant les portes des écoles professionnelles et spéciales (droit, médecine, agriculture, industrie, arts mécaniques). L'auteur ne pouvait manquer de recommander l'application à l'enseignement de *l'ordre sériel* des sciences, et de faire une large part à l'abstraction, même dans l'école élémentaire. Mais il faut lui rendre cette justice qu'il reconnaît la possibilité d'unir la méthode *intuitive* à la méthode *déductive* durant tout le cours de l'instrution. Inutile de dire que, si nous trouvons quelque chose à reprendre dans le plan de M. Arréat, ce n'est pas la part qu'il fait à la philosophie sans métaphysique.

Bernard Perez.

REVUE DES PÉRIODIQUES

ARCHIVES ITALIENNES DE BIOLOGIE

Revues, résumés, reproductions des travaux scientifiques italiens, sous la direction de MM. Emery et Mosso. — 1882.

« Afin, dit le programme de cette revue, de parer à la difficulté extrême que l'on éprouve à se procurer, en Italie même, et à plus forte raison à l'étranger, certaines publications périodiques italiennes, on a eu la pensée de publier un périodique ayant pour but de recueillir les travaux les plus importants concernant toutes les sciences biologiques, anatomie, physiologie, médecine, zoologie et botanique, bref, tout ce qui a trait à l'étude de la vie. » Ces *Archives* étant destinées à faire connaître et apprécier à l'étranger les publications scientifiques qui se font en Italie, on a adopté la langue française, « la plus universellement connue, sans contredit, parmi les langues vivantes. »

De nombreuses planches, d'une très belle exécution, enrichissent ce recueil, qui, nous le croyons, tiendra dignement son rang auprès des périodiques scientifiques de notre pays, tels que le *Journal de la physiologie et de l'anatomie* et les *Archives de physiologie normale et pathologique*. Dans les quatre fascicules déjà parus, nous pourrions relever diverses publications que les philosophes consulteraient avec profit, entre autres un mémoire de *G.-B. Ercolanose* sur l'adaptation des espèces au milieu ambiant, malgré son caractère purement technique. Cependant, nous nous bornerons à analyser l'article de M. Giacomini et celui de M. Marcacci.

C. Giacomini. *Variétés des circonvolutions cérébrales chez l'homme*, avec 11 figures dans le texte.

Dans cette étude, l'auteur cherche à démontrer les nombreuses particularités que l'on rencontre dans les circonvolutions cérébrales de l'homme. « Quelques auteurs, dit C. Giacomini, donnèrent à ces particularités une grande importance en les considérant comme des déviations du tissu ordinaire de structure, et caractéristique, de certaines dispositions mentales. On risque ainsi de soulever de très graves questions au point de vue anatomique et psychique, tandis que ces particularités ne sont que de simples variétés individuelles, que l'on peut observer fréquemment, sans qu'elles soient liées à des aptitudes spéciales des individus qui les présentaient. »

Nous ne pouvons analyser les détails de ce mémoire, pas même les indiquer tous; relevons simplement les faits les plus saillants. Une des régions cérébrales la mieux explorées est celle des centres excito-moteurs, qui, comme l'on sait, se trouvent autour du sillon de Rolando, dans les circonvolutions pariétales et frontales ascendantes. Il existerait dans certains cas une circonvolution supplémentaire intermédiaire aux deux précédentes et due à la « duplicité du sillon de Rolando ». Dans le cas où M. Giacomini a observé cette circonvolution, qu'il appelle « rolandique », il existait une grande déformation crânienne, et le sujet était peu développé intellectuellement.

Les circonvolutions présentent à l'état normal de grandes différences dans leur sinuosités, leur épaisseur; il faut donc être très prudent dans l'interprétation de ces soi-disant cas d'amaigrissement, d'atrophie des circonvolutions accompagnant les amputations anciennes ou les absences congénitales d'un membre. Pour prouver qu'il y a atrophie, il faut, de toute nécessité, faire l'examen histologique, et précisément, dans le seul cas où cet examen a été fait, la structure de la circonvolution était normale (Gowers).

Ordinairement, les circonvolutions frontales qui seraient le siège principal des opérations intellectuelles sont au nombre de trois. Parfois, quoique rarement, il n'en existe que deux; plus souvent, on en trouve quatre. D'après Benedickt, le cerveau à quatre circonvolutions frontales s'observerait surtout chez les criminels. « Il a été préoccupé de voir chez les carnivores un lobe frontal avec quatre circonvolutions, tandis qu'ordinairement chez l'homme il n'y en a que trois; et il explique ce fait en admettant que chez l'homme les deux premières circonvolutions se sont confondues, le sillon diviseur a disparu, et il en est à peine resté trace. Cependant, en examinant des cerveaux de criminels, il a vu que cette fusion ne s'opère pas aussi complètement; au contraire, dans quelques cerveaux, la circonvolution frontale supérieure se présente réellement double; par conséquent, il compare ces cerveaux à ceux des carnivores, les considère comme des cerveaux d'une organisation inférieure, comme des cerveaux dégénérés, qui nous rappellent une disposition que l'on observe chez certains animaux. »

Hanot prétend que la division porte non pas sur la circonvolution frontale supérieure, mais sur la moyenne; néanmoins, dit-il, ces résultats sont d'autant plus curieux à signaler que l'on ne trouve presque jamais cette anomalie des circonvolutions chez les sujets qui meurent dans les hôpitaux.

M. Giacomini montre combien cette proposition est hasardée, et il conclut en disant que chez les criminels « la proportion entre les hémisphères normaux et ceux qui sont anormaux est à peu près égale à celle que l'on a dans les cerveaux d'individus non criminels. » Il fait aussi remarquer avec raison que nous nous ne savons pas quelles sont les parties du cerveau de l'homme qui sont homologues à celles des animaux, bien qu'il admette avec Broca que la scissure présylvienne des

carnivores corresponde à la scissure de Rolando, contrairement à l'opinion de Benedickt, qui considère les sillons radiaux qui se forment à l'extrémité antérieure des scissures longitudinales, unis entre eux et séparés par le tronc sagittal, comme les homologues du sillon de Rolando, c'est-à-dire comme la limite du lobe frontal.

MARCACCI. *Etude critique expérimentale sur les centres moteurs corticaux.*

Les conclusions des recherches expérimentales de l'auteur sont les suivantes :

1° La couche grise corticale n'est pas excitable par elle-même.

2° Le cerveau des nouveau-nés et même celui des animaux avant la naissance donne les réactions du cerveau des adultes.

3° Les phénomènes qu'on a attribués jusqu'ici au cerveau doivent l'être probablement au mécanisme médullaire simple, qui se rapproche beaucoup de celui des actes réflexes spinaux.

Avant d'indiquer les expériences sur lesquelles se basent ces conclusions, qui sont en opposition avec les idées actuellement courantes sur les localisations cérébrales, voyons le résultat de la critique qu'a faite M. Marcacci des faits anatomo-pathologiques publiés jusqu'ici :

1° Les observations pathologiques ne nous autorisent point à admettre des centres moteurs chez l'homme.

2° L'hémiplégie d'origine corticale peut provenir des lésions les plus variés et non par lésion du centre commun seulement.

3° Les lésions de la zone latente peuveut donner des troubles moteurs, les lésions de la zone motrice ne rien donner.

Pour prouver que la substance grise ne joue aucun rôle actif dans la production des mouvements des membres, — c'est-à-dire qu'elle n'est pas excitable, — M. Marcacci a eu recours à une ingénieuse méthode, l'*anesthésie localisée de la zone motrice cérébrale* par la réfrigération. On détermine d'abord le courant électrique minimum capable de produire la réaction habituelle (mouvements des pattes). Après avoir anéanti par l'action de la pulvérisation d'éther ou par le froid d'un mélange réfrigérant l'action des centres corticaux, on recommence l'épreuve. Or l'expérience montre que les résultats ne sont nullement entravés par la paralysie de l'anesthésie locale. Remarquons toutefois que cette expérience ne prouve pas tout ce que dit l'auteur : elle prouverait non pas que l'écorce cérébrale n'est pas excitable, mais qu'elle n'est pas seule excitable.

L'auteur, embarassé par les expériences de Soltmann, qui avait prétendu que le cerveau du nouveau-né, n'étant pas développé, n'était pas excitable, a repris ces expériences et est arrivé à un résultat opposé.

Pour démontrer sa troisième conclusion expérimentale, il a recours à différents *artifices*, dont les principaux consistent à supprimer toute activité cérébrale par l'anesthésie graduelle, ou par le refroidissement des animaux poussé très loin, ou par un moyen encore plus brutal, je

veux dire plus convaincant, la ligature des gros vaisseaux qui se rendent à la tête.

Or, dans ces différentes conditions, même lorsque la vitalité fonctionnelle du cerveau doit avoir disparu, après deux heures de toute suppression de la circulation cérébrale, les mouvements peuvent être provoqués dans les membres par l'excitation électrique du cerveau tant que la moelle reste intacte.

L'Encéphale,

Journal des maladies mentales et nerveuses. 1882, nos 2, 3, 4.

F. Luys. La folie doit-elle être considérée comme une cause de divorce? — B. Ball. De la folie du doute. — B. Ball. Le crétin des Batignolles. — B. Ball. De la dipsomanie. — F. Luys. Contribution à l'étude de la physiologie et de la pathologie des couches optiques.

Cette revue continue de publier, sous le titre : *Les aliénés peints par eux-mêmes*, des écrits dus à des aliénés qui font connaître ainsi leur état intérieur et leurs sentiments.

Une observation est consacrée à la *folie du doute*. Le jeune homme qui rend compte de sa situation anormale termine ainsi son observation : « Je crois pouvoir me résumer en disant : personnalité complètement disparue. Il me semble que je suis mort il y a deux ans et que la chose qui subsiste ne se rappelle rien qui ait un rapport avec l'ancien moi-même.... Je ne peux pas me rendre compte de ce qu'on appelle l'existence, la réalité... Est-ce que tout ce qui est autour de moi existe réellement? que suis-je? que sont toutes ces choses faites comme moi? Pourquoi moi? Qui moi? J'existe, mais en dehors de la vie réelle, matérielle, et malgré moi, rien ne m'ayant donné la mort.... Tout est mécanique chez moi et se fait inconsciemment, etc., etc. »

Une autre observation d'*excitation maniaque*, chez un jeune homme de trente ans, tailleur de profession, est remarquable par l'exaltation extraordinaire de la mémoire. « Quelques jours après son entrée à l'asile, le malade a écrit l'histoire tout entière du siège de Paris pendant la guerre, ainsi que celle de la Commune. Aucun fait n'y manque, les moindres détails anatomiques ou techniques; les noms des officiers ou des soldats qui se sont distingués ou ont été tués dans telle affaire, le nombre des troupes engagées dans telle autre, les forces respectives des combattants, les citations des proclamations : rien ne manque dans cet ouvrage, que l'auteur a intitulé : *Mémoires d'un vrai Parisien*. Or pour écrire cette histoire si précise, si exacte jusque dans ses moindres détails, le malade n'a eu en main aucun livre, aucun document. »

Deux autres observations d'alcoolisme subaigu, écrites également par les malades.

Les *Archives cliniques* contiennent un cas de « dédoublement *de la*

personnalité : Un homme de trente ans, grand voyageur, livré à tous les excès, est en proie à une hallucination de la vue et de l'ouïe, grâce à laquelle un personnage imaginaire l'incite à des extravagances et à des crimes.

Académie des sciences morales et politiques. — Compte rendu, par M. Ch. Vergé, sous la direction de M. Mignet, avril-décembre 1882.

L'abbé Galiani en exil et sa correspondance, par E. Caro.

La scolastique au XIIe et au XIIIe siècle, d'après l'histoire de la philosophie scolastique de M. Hauréau, par Ad. Franck.

Jean de Gerson et dom Jean Mabillon, de M. Sadart : rapport par M. Nourrisson.

Rapport fait au nom de la section de morale sur le concours pour le prix Stassart, par M. Martha.

De l'influence sur la pitié de la distance du temps et du lieu, par M. Francisque Bouillier.

Rapport de la section de philosophie sur les mémoires présentés pour concourir au prix Victor Cousin, par M. Ad. Franck.

Rapport fait au nom de la section de philosophie sur le concours relatif à la question de la perception extérieure, par M. Ch. Lévêque.

Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Rémusat, par M. J. Simon.

Rapport sur le concours relatif au stoïcisme, par M. Paul Janet.

Rapport verbal sur la *parole intérieure*, essai de psychologie descriptive de M. Victor Egger, par M. Lévêque.

De la nature de la volonté et de son rôle dans l'âme humaine, par M. Ad. Franck.

Les substances matérielles et spirituelles selon l'école expérimentale, par M. Magy.

La Philosophie positive. — Revue dirigée par Ch. Robin et G. Wyrouboff, mai-décembre 1882.

Le passé de la philosophie, par E. Roberty.

La conception métaphysique d'une vie universelle, par G. Wyrouboff.

Deux opinions académiques sur M. Littré, par G. Wyrouboff.

Des origines et de l'évolution du droit économique, par H. Denis.

Lettres à une femme pieuse, par Eugène Bourdet.

La Revue occidentale, publiée sous la direction de M. Pierre Laffitte, mai à décembre 1882.

Matériaux pour servir à la biographie d'Aug. Comte, par M. Pierre Laffitte.

L'homme, création de l'humanité, par le Dr BRIDGES.

La sociabilité des sauvages, par M. E. CORRA.

La barbarie des civilisés, par le Dr ROBINET.

Aug. Comte et la Vétérinaire, par M. C. PAGÈS.

Le vingt-cinquième anniversaire de la mort d'A. Comte, par M. VAILLANT.

La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier, mai-décembre 1882.

C. R. Socrate et notre temps. Théologie de Socrate, dogme de la Providence, par G. d'Eichthal.

La prostitution devant le philosophe, par Ch. Richard.

H. HODGSON. Réponse aux Notes de M. Renouvier sur mon Examen de ses « Essais de critique générale ».

RENOUVIER. La dernière des « sept énigmes du monde » de M. Dubois-Reymond. Un opuscule inédit d'Aug. Comte.

RENOUVIER. De quelques opinions récentes sur la conciliation du libre arbitre avec le mécanisme physique.

LIONEL-DAURIAC. De la notion de nombre.

RENOUVIER et PILLON. Réponse à l'article de M. Dauriac.

RENOUVIER. Positivisme. Pessimisme. Vivre : la vie en vaut-elle la peine?

PILLON. A propos du substantialisme de Mme Cl. Royer et de M. Roisel.

PILLON. Le jugement d'Aug. Comte sur Napoléon Ier.

RENOUVIER. La logique du système de Schopenhauer.

W. JAMES. Rationalité, activité et foi (traduction).

RENOUVIER. La métaphysique de Schopenhauer.

RENOUVIER. La philosophie de la réflexion. Analyse des minima de conscience.

SHADWORTH HODGSON. La philosophie de la réflexion. Analyse de la série des concepts (traduction).

RENOUVIER. Réponse à différentes objections contre le fondement juridique de la morale.

Bibliographie. — La physique de Descartes de E. DUBOUX.

De l'esprit moderne, ou essai d'un nouveau Discours sur la méthode, par DANOVER.

La logique de l'hypothèse, par E. NAVILLE.

Feuillées. Heures de philosophie, par O. PIRMEZ.

Traité de morale de Malebranche, par H. JOLY.

La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive par M. Egger. RENOUVIER.

Essai sur l'homme, par Em. HANNOTIN.

Le pessimisme, histoire et critique, par S. SULLY.

La substance. Essai de philosophie rationnelle, par ROISEL.

Principes sociologiques, par Ch. MISMER.

Bréviaire de l'histoire du matérialisme. — Philosophie naturelle, par JULES SOURY.

Les « Pensées sur l'éducation » de Locke, M. Littré et Aug. Comte, par A. POEY.

Introduction à la métaphysique, par B. CONTA.

Dieu et l'âme. Essai d'idéalisme expérimental, par ADOLPHE COSTE.

La philosophie positive, par le Dr ROBINET.

Nature et science. Etudes, critiques et mémoires, par le Dr LOUIS BUCHNER.

L'évolutionisme italien. — Les doctrines de M. Ardigó. — La philosophie expérimentale en Italie, pas ALF. ESPINAS.

La Critique religieuse, publiée sous la direction de M. Renouvier (supplément trimestriel de la *Critique philosophique* (nos d'avril et juillet 1882.)

G. Fragments de philosophie religieuse. — IV. Théodicée.

E. DE MURALT. Aphorismes philosophiques sur la question : La morale repose-telle sur la religion, ou la religion sur la morale?

RENOUVIER. Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.

PÉTAVIEL OLLIFF. L'immortalité conditionnelle d'après les données bibliques.

E. DE MURALT. De la religion dans les limites de la raison et de la révélation comme complément nécessaire des données de la raison.

VIDAL. De la croyance philosophique en Dieu.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes. Mars à octobre 1882.

Histoire du bouddhisme dans l'Inde, par M. H. KERN.

Bulletin critique des religions de l'Inde, par M. A. BARTH.

Etudes sur Philon d'Alexandrie, par MICHEL NICOLAS.

Considérations générales sur les religions des peuples non civilisés, par ALB. RÉVILLE.

Le prétendu monothéisme du Véda, par WHITNEY.

Les origines politiques et religieuses de la nation israélite, par M. MAURICE VERNES.

La religion des Esquimaux, par A. RÉVILLE.

Revue de philosophie et de théologie. — Sous la direction de MM. Vuilleumier et Astier (mai-septembre 1882.)

Les déistes anglais et le christianisme à propos du livre de E. SAYOUS, par P. C. S. VAN GOEUS.

Liberté et nécessité, par EUG. DREHER.

Strauss et la théologie contemporaine de BIDDERMANN.

CORRESPONDANCE

Evreux, décembre 1882.

Monsieur le Directeur,

Il y a quelque temps, dans la discussion du budget de son département, M. le ministre de l'Instruction publique, répondant à une question de M. Chevandier au sujet du baccalauréat, annonça qu'il proposerait très prochainement au conseil supérieur la suppression de l'examen qui porte le nom de *baccalauréat ès sciences physiques* (ou restreint) ; et il donna pour raison que, dans les nouveaux programmes du baccalauréat *ès lettres*, les éléments scientifiques sont assez nombreux pour rendre inutile l'autre diplôme en vue des études médicales.

Cette réforme, quelles qu'en soient les conséquences, intéresse beaucoup de candidats à l'agrégation de philosophie ; car vous savez qu'en l'état actuel des règlements ils sont tenus de justifier, *soit* du grade de bachelier ès sciences mathématiques, *soit* du grade de bachelier ès sciences physiques, avant d'être admis au concours. Or, après la suppression du second diplôme, il faudra de deux choses l'une : ou bien on exigera d'eux le baccalauréat ès sciences mathématiques, en leur enlevant l'avantage du choix qui jusqu'à ce jour leur est permis ; ou bien on cessera d'exiger d'eux un diplôme scientifique spécial.

Il est évident que, dans la première hypothèse, la situation des candidats serait plus dure qu'auparavant. Car le baccalauréat ès sciences mathématiques est notoirement plus difficile que l'autre ; et cette vérité est officiellement reconnue, puisque, aux termes de la décision du ministre de la guerre en date du 1er décembre 1872, le baccalauréat ès sciences physiques ne peut être considéré comme l'équivalent du baccalauréat ès sciences mathématiques pour l'engagement conditionnel d'un an.

Supposons maintenant qu'un diplôme scientifique cesse d'être exigé du candidat à l'agrégation de philosophie ; et recherchons si cette suppression aurait pour effet de créer une lacune regrettable dans sa préparation générale. Pour cela, considérons d'abord le genre d'utilité que procurent à la philosophie les sciences mathématiques d'une part, et d'autre part les sciences physiques : nous apprécierons ensuite quel serait le résultat pratique de la mesure supposée.

Je suis loin de penser, comme l'a dit inconsidérément Hamilton, que les mathématiques ont peu de valeur en tant qu'instrument de culture intellectuelle. Je crois que, plus qu'aucune autre science, elles servent à bien dresser l'intelligence, elles lui fournissent un type précieux de preuve complète, elles lui donnent l'habitude et le goût de la précision, elles lui apprennent à couper un raisonnement en degrés successifs et à s'assurer de la solidité de chaque degré avant de passer outre ; dans leurs applications, elles sont très propres à nous faire comprendre les formes les plus élevées du travail d'invention et d'induction. En un mot, elles sont pour l'esprit une discipline ferme et féconde, et, en quelque sorte, une logique en action. Mais je ne vois pas qu'elles rendent à la philosophie de service *direct ;* elles sont un remarquable exemple du bon usage que nous pouvons faire de notre raison; mais elles ne se mêlent pas à la philosophie pour lui fournir les éléments intégrants de ses théories et de ses systèmes.

Les sciences physiques et naturelles, au contraire, enveloppent et pénètrent de toutes parts la philosophie contemporaine; il n'est presque aucun des grands débats philosophiques de notre temps qui n'ait sa racine dans le domaine de ces sciences. Comment étudier l'origine du fait intellectuel, du fait volontaire, sans tenir compte du fait physiologique? Où ont pris naissance les grandes théories de l'hérédité, de l'évolution? La psychologie pathologique, la psychologie comparée peuvent-elles se passer du secours de la biologie? Ici, le rapport est intime, essentiel. Je comprendrais aisément qu'on demandât aux futurs agrégés de philosophie plus de connaissances anatomiques, physiologiques, zoologiques, etc.; mais je comprendrais mal qu'on restreignît le champ de ces études pour étendre celui des mathématiques pures.

Or, en fait, dans les programmes du baccalauréat ès sciences *mathématiques*, ce dernier élément domine, ou, par mieux dire, il occupe presque toute la place; j'y vois figurer l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la trigonométrie, la géométrie descriptive, la mécanique, la cosmographie, la physique et la chimie; mais il n'y est fait aucune mention de la physiologie, de la zoologie, de la botanique, de la géologie. D'autre part, je vois que les programmes du baccalauréat *ès lettres* contiennent les éléments de toutes les sciences mathématiques énumérées plus haut, sauf la trigonométrie et la géométrie descriptive; mais il contiennent aussi des notions étendues d'anatomie et de physiologie végétales, d'anatomie et de physiologie animales, une étude spéciale du corps humain, des notions d'anatomie et de physiologie comparées. En résumé, le baccalauréat ès lettres, pour la partie scientifique, n'omet rien de ce qui, en mathématiques, peut être utile à la philosophie; et, par la large part qu'il fait aux sciences physiques et naturelles, il achève heureusement la préparation philosophique.

J'ajoute, pour finir, que, si cette partie scientifique du baccalauréat ès lettres paraît désormais suffisante pour suivre avec fruit les études médicales, où elle sera cependant une nécessité pratique manifeste, à

plus forte raison semble-t-il qu'elle doive suffire au futur professeur de philosophie, qui ne lui fera qu'incidemment des emprunts, et plutôt par voie d'allusion que pour en faire entrer la substance dans le cours qu'il professe.

Je conclus. La conséquence naturelle de la suppression du baccalauréat ès sciences *physiques*, annoncée par le ministre, est de faire cesser l'exigence d'un diplôme scientifique spécial pour être admis aux épreuves du concours de l'agrégation de philosophie. Une décision dans ce sens serait très agréable à beaucoup de candidats, sans danger pour les études philosophiques elles-mêmes ; et c'est parce que l'administration supérieure n'y a peut-être point encore songé que je prends la liberté d'attirer sur ce point votre bienveillante attention.

Veuillez agréer, etc.

G. Hérelle.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Moreau, de Tours (fils). *Des aberrations du sens génésique.* 2e édit., in-8. Paris, Asselin.

Ferri (Louis). *La Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.* In-8. Paris, Germer Baillière et Cie.

Darmesteter (James). *Essais orientaux.* In-8o, Paris, Lévy.

Schwegler. *Geschichte der Griechischen Philosophie.* Hgg von Köstlin. Dritte Auflage. Freiburg et Tübingen, Mohr.

H. Steinthal. *Abriss der Sprachwissenschaft :* Erster Theil. *Die Sprache im Allgemeinen* (erster und zweite Abtheil.) In-8. Berlin, Dümmler.

Ferri (Enrico). *La Scuola positiva di diritto criminale.* In-8. Siena, Torrini.

Nerva (Emilio). *Programma ragionato e comune a tutti i liberali per le prossime elezioni.* In-8. Bologna. Zanichelli.

Chiapelli (Aless.). *Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone.* In-8. Torino Loscher.

E. Jessen. *Bemærkninger an psychologiske Sporgsmaal.* In-8. Kjøbenhavn. (Copenhague) Efterf.

F.-A. Berra. *Teoria de las intervenciones.* In-8. Buenos-Ayres, Mayo-Casavalle.

Zelenski (Michael). *Osnovui dlya ouchola za pravilnuim razvitiem muichleniya i tchouvstva.* 2 vol. in-8, 1876-1882. St-Pétersbourg, Landau.

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Typ. Paul Brodard.

LA PERSONNALITÉ ET LA MÉMOIRE

DANS

LE SOMNAMBULISME

I

Depuis l'article que j'ai publié dans cette *Revue* [1] sur le somnambulisme provoqué, le hasard, aidé peut-être de quelque persévérance, m'a permis d'observer en détail deux cas, intéressants à divers titres, et prêtant à quelques considérations nouvelles.

Il s'agit de deux femmes, qui sont placées en des situations sociales tout à fait différentes, qui ne se connaissent aucunement, et qui cependant présentent une étrange ressemblance dans les symptômes et les phénomènes dits *magnétiques*.

L'une, que je nommerai A..., est âgée de quarante-trois ans. C'est une mère de famille, dont les convictions religieuses sont très fortes. Elle est la femme d'un négociant distingué, qui a constamment habité la province. C'est ce qui explique comment elle n'avait jamais entendu parler de somnambulisme et de magnétisme quand j'ai commencé mes expériences.

L'autre, que j'appellerai B..., est âgée de trente-deux ans. Son existence a été fort accidentée; elle a été magnétisée, il y a quatre ou cinq ans, par différentes personnes; mais, depuis cette époque, les seules expériences qu'on ait faites sur elle sont celles dont je vais tout à l'heure donner la relation.

La véracité de ces deux sujets, que j'observe avec soin depuis près de trois ans, me paraît hors de contestation. Aussi ne reviendrai-je pas sur la question de simulation, que j'ai traitée précédemment [2] et sur laquelle il me semble oiseux d'insister. Il me paraît

1. Voir *Revue philosophique*, 1880, n° 10, p. 337.

2. Je citerai quelques faits seulement, parmi beaucoup d'autres qui seraient tout aussi démonstratifs. B... est cette personne qui un jour, à la suite d'une hallucination qui l'avait effrayée, eut une syncope cardiaque qui dura pres-

inutile de chercher à prouver qu'une simulation, faite sans aucun profit, et prolongée pendant trois ans avec une habileté et une fourberie également prodigieuses, serait une de ces absurdités de premier ordre, qui sont plus invraisemblables que des faits même peu vraisemblables.

Je ne reviendrai donc ici ni sur la question de la simulation, ni sur les symptômes dont j'ai constaté l'existence en 1875 dans mon premier mémoire. J'appellerai l'attention sur certains faits qui sont nouveaux ou qui avaient été insuffisamment observés. Ces faits me paraissent de quelque intérêt pour l'étude psychologique de la conscience, de la mémoire et de la volonté [1].

II

Le phénomène que je voudrais d'abord décrire, c'est un phénomène curieux et complexe, que j'appellerais volontiers ***objectivation des types***, si je ne redoutais ce mot barbare.

On va comprendre en peu de mots ce que j'entends par objectivation.

Lorsque nous sommes éveillés et en pleine possession de toutes nos facultés, nous pouvons imaginer des sentiments différents de ceux que nous éprouvons d'ordinaire. Par exemple, alors que je suis

que une minute, et qui m'inquiéta beaucoup. Récemment elle a été, pendant son somnambulisme, prise d'une attaque de *léthargie* qui dura presque une heure. On sait que de tous les phénomènes somnambuliques la léthargie est le plus difficile à simuler. Chez A..., j'ai fait une fois une observation curieuse. A l'état normal, elle est fort myope et ne voit que très indistinctement les objets qui sont quelque peu éloignés. Un jour, pendant son sommeil, elle a une hallucination provoquée : une troupe de cavaliers, dans le désert, venant à elle. Elle me fait alors cette remarque. *Je les vois très bien, et même beaucoup mieux que si j'étais éveillée.* C'est qu'en effet, dans la vision normale, il y a réfraction vicieuse des rayons lumineux, et alors vue insuffisante. Au contraire, dans la vision hallucinatoire, il y a vision cérébrale, et par conséquent tout à fait parfaite, sans défaut de réfraction. Les myopes ont des hallucinations aussi nettes que les personnes dont le cristallin est normal. — Un jour, B...... arriva chez moi fort tourmentée par une bronchite opiniâtre. Elle toussait à chaque instant. Or, étant endormie, aussitôt elle cessait de tousser, probablement par suite de l'anesthésie générale qui s'étendait aussi au larynx et aux bronches. Dès qu'elle était réveillée, la toux revenait, opiniâtre et insupportable. Ce jour-là, l'ayant endormie à deux ou trois reprises, j'ai observé, sans que je lui en aie fait part, ce même phénomène d'anesthésie bronchique qui durait pendant le sommeil et cessait aussitôt avec le réveil.

1. Je demande d'avance pardon au lecteur des détails, qui paraîtront enfantins, dans lesquels je suis forcé d'entrer. Mais, pour bien rendre quelques phénomènes, il m'a paru que la forme du dialogue ou du monologue est la plus convenable. Le fond de cet article est, je crois, scientifique. La forme ne l'est guère. Mais j'ai préféré la clarté à la solennité.

tranquillement assis devant ma table, occupé à composer cet article, je puis concevoir les sentiments que dans telle ou telle situation vont éprouver un soldat, une femme, un peintre, un Anglais. Je puis très bien me dire : « Voici comment penserait une femme; » ou : « Voici comment agirait un Anglais; » ou : « Voici ce que ferait un soldat. »

Les romanciers, les auteurs dramatiques, les poètes, lorsqu'ils composent, prêtent à tel ou tel personnage imaginaire des sentiments conformes à son âge, son sexe, sa nationalité, son état social, son caractère. Mais, quels que soient leurs efforts, jamais ils n'arriveront à perdre la notion de leur personnalité. Ils ne cesseront pas un instant de se distinguer de leur création. Jamais ils n'oublieront leur moi. Malgré la fièvre de l'inspiration, ils se verront toujours, assis devant leur table, et occupés à faire un poème, ou un drame, ou un roman.

Quelles que soient les conceptions fantaisistes que nous formons, jamais nous ne cessons d'être conscients de notre existence personnelle. L'imagination a beau s'élancer dans l'espace, il reste nous toujours le souvenir de nous-même, qui ne prend pas part à cette envolée fantaisiste, et ne perd pas le sol. Le *moi* demeure dans la réalité, alors que toutes les autres parties de l'intelligence vont à la dérive, dans les régions les plus capricieuses de la fantaisie.

Il y a là un dédoublement de l'intelligence qui est des plus remarquables et dont nous pourrions citer bien d'autres exemples. Le spectateur, qui, assis dans sa stalle d'orchestre, pleure au moment pathétique du drame, sait fort bien qu'il est spectateur, assis dans une stalle d'orchestre, et que le drame qu'il voit est une fiction. Tel qui est sous le coup d'un grand chagrin ou d'une vive inquiétude peut s'intéresser encore à la lecture d'un roman, et soutenir une conversation sérieuse, tout en sachant parfaitement qu'il est *lui*, et qu'il a un grand chagrin ou une vive inquiétude.

En un mot, chez l'individu normal, le souvenir de sa personnalité persiste. Il sait qu'il est lui et non pas un autre, qu'il a fait ceci hier, qu'il a écrit une lettre tout à l'heure, qu'il doit écrire telle autre lettre demain, qu'il y a huit jours il était hors Paris, etc., etc. C'est ce souvenir des faits passés, souvenir toujours présent à l'esprit, qui fait la conscience de notre personnalité.

La conscience de la personnalité est un phénomène de mémoire. La perte de la conscience de personnalité est un phénomène d'amnésie partielle.

Chez les deux femmes que j'ai observées, cette amnésie partielle est très frappante. Sous l'influence de causes faibles, que je n'essaye pas de préciser ici, elles perdent aussitôt la notion de leur personnalité.

Non seulement elles ont cette amnésie partielle, mais encore elles peuvent donner à leur *moi* des formes qui sont différentes des formes réelles; croire, par exemple, que leur *moi* est un soldat, un prêtre, une petite fille, un lapin; et alors elles s'imaginent exister avec des formes de soldat, de prêtre, de petite fille, de lapin.

C'est ce que j'ai appelé plus haut l'objectivation des types : cela signifie amnésie de la personnalité avec une personnalité nouvelle.

Endormies et soumises à certaines influences, A... et B... oublient qui elles sont : leur âge, leurs vêtements, leur sexe, leur situation sociale, leur nationalité, le lieu et l'heure où elle vivent. Tout cela a disparu. Il ne reste plus dans l'intelligence qu'une seule image, qu'une seule conscience : c'est la conscience et l'image de l'être nouveau qui apparaît dans leur imagination.

Elles ont perdu la notion de leur ancienne existence. Elles vivent, parlent, pensent, absolument comme le type qu'on leur a présenté. Avec quelle prodigieuse intensité de vie se trouvent réalisés ces types, ceux-là seuls qui ont assisté à ces expériences peuvent le savoir. Une description ne saurait en donner qu'une image bien affaiblie et imparfaite.

Au lieu de concevoir un type, elles le réalisent, l'objectivent. Ce n'est pas à la façon de l'halluciné, qui assiste en spectateur à des images se déroulant devant lui; c'est comme un acteur, qui, pris de folie, s'imaginerait que le drame qu'il joue est une réalité, non une fiction, et qu'il a été transformé, de corps et d'âme, dans le personnage qu'il est chargé de jouer.

Pour que cette transformation de la personnalité s'opère, il suffit d'un mot prononcé avec une certaine autorité. Je dis à A.... : « Vous voilà une vieille femme; » elle se voit changée en vieille femme, et sa physionomie, sa démarche, ses sentiments sont ceux d'une vieille femme. Je dis à B.... : « Vous voilà une petite fille; » et elle prend aussitôt le langage, les jeux, les goûts d'une petite fille.

Encore que le récit de ces scènes soit tout à fait terne et incolore comparé à ce que donne le spectacle de ces étonnantes et subites transformations, je vais cependant essayer d'en indiquer quelques-uns.

Voici quelques-unes des *objectivations* de M.... :

En paysanne. Elle se frotte les yeux, s'étire. « Quelle heure est-il? quatre heures du matin! » (Elle marche comme si elle faisait traîner ses sabots...) « Voyons, il faut que je me lève! allons à l'étable. Hue! la rousse! allons, tourne-toi... » (Elle fait semblant de traire une vache...) « Laisse-moi tranquille, Gros-Jean. Voyons, Gros-Jean, laisse-moi tranquille, que je te dis!... Quand j'aurai fini mon ouvrage. Tu sais

bien que je n'ai pas fini mon ouvrage. Ah! oui, oui! plus tard.... »

En actrice. Sa figure prend un aspect souriant, au lieu de l'air dur et ennuyé qu'elle avait tout à l'heure. « Vous voyez bien ma jupe. Eh bien! c'est mon directeur qui l'a fait rallonger [1]. Ils sont assommants, ces directeurs. Moi je trouve que plus la jupe est courte, mieux ça vaut. Il y en a toujours trop. Simple feuille de vigne. Mon Dieu, c'est assez! Tu trouves aussi, n'est-ce pas, mon petit, qu'il n'y a pas besoin d'autre chose qu'une feuille de vigne. Regarde donc cette grande bringue de Lucie, a-t-elle des jambes, hein!

« Dis donc, mon petit! (Elle se met à rire.) Tu es bien timide avec les femmes; tu as tort. Viens donc me voir quelquefois. Tu sais, à trois heures, je suis chez moi tous les jours. Viens donc me faire une petite visite, et apporte-moi quelque chose. »

En général. « Passez-moi ma longue-vue. C'est bien! c'est bien! Où est le commandant du premier zouave? Il y a là des Kroumirs! Je les vois qui montent le ravin... Commandant, prenez une compagnie et chargez-moi ces gens-là. Qu'on prenne aussi une batterie de campagne.. Ils sont bons, ces zouaves! Comme ils grimpent bien.... Qu'est-ce que vous me voulez? vous... Comment, pas d'ordre? (*A part* [2].) C'est un mauvais officier, celui-là; il ne sait rien faire. — Vous, tenez.... à gauche. Allez vite. — (*A part.*) Celui-là vaut mieux... Ce n'est pas encore tout à fait bien. (*Haut.*) Voyons, mon cheval, mon épée. (Elle fait le geste de boucler son épée à la ceinture.) Avançons. Ah! je suis blessé! »

En prêtre. (Elle s'imagine être l'archevêque de Paris, sa figure prend un aspect très sérieux. Sa voix est d'une douceur mielleuse et traînante qui contraste avec le ton rude et cassant qu'elle avait dans l'objectivation précédente.) (*A part.*) « Il faut pourtant que j'achève mon mandement. » (Elle se prend la tête entre les mains et réfléchit.) (*Haut.*) « Ah! c'est vous, monsieur le grand vicaire; que me voulez-vous? Je ne voudrais pas être dérangé.... Oui, c'est aujourd'hui le 1er janvier, et il faut aller à la cathédrale.... Toute cette foule est bien respectueuse, n'est-ce-pas, monsieur le grand vicaire? Il y a beaucoup de religion dans le peuple, quoi qu'on fasse. Ah! un enfant; qu'il approche, je vais le bénir. Bien, mon enfant. (Elle lui donne sa bague [imaginaire] à baiser.) (Pendant toute cette scène, avec la main droite elle fait à droite et à gauche des gestes de bénédiction...)

1. C'est une femme, très respectable mère de famille, et très religieuse de sentiments, qui parle.

2. Les *apartés* de ces dialogues sont aussi très intéressants. Ils sont dits à voix très basse, mais distincte, en remuant à peine les lèvres.

« Maintenant, j'ai une corvée : il faut que j'aille présenter mes hommages au président de la République.... Monsieur le Président, je viens vous offrir tous mes vœux. L'Eglise espère que vous vivrez de longues années; elle sait qu'elle n'a rien à craindre, malgré de cruelles attaques, tant qu'à la tête du gouvernement de la République se trouve un parfait honnête homme. » (Elle se tait et semble écouter avec attention.) (A part.) « Oui, de l'eau bénite de cour. Enfin !.... Prions ! » (Elle s'agenouille.)

En religieuse. Elle se met aussitôt à genoux, et commence à réciter ses prières en faisant force signes de croix, puis elle se relève : « Allons à l'hôpital. Il y a un blessé dans cette salle. Eh bien! mon ami, n'est-ce pas que cela va mieux ce matin? Voyons! laissez-moi défaire votre bandage. (Elle fait le geste de dérouler une bande). Je vais avec beaucoup de douceur; n'est-ce pas que cela vous soulage? Voyons! mon pauvre ami, ayez autant de courage devant la douleur que devant l'ennemi. »

Je pourrais encore citer d'autres objectivations de A... soit en vieille femme, soit en petite fille, soit en jeune homme, soit en *cocotte*. Mais il me paraît que les exemples donnés ci-dessus sont suffisants pour qu'on se fasse quelque idée de cette transformation absolue de la personnalité dans tel ou tel type imaginaire. Ce n'est pas un simple rêve : c'est un *rêve vécu*.

Les objectivations de B... sont tout aussi saisissantes que celles de A... En voici quelques-unes :

En général. — Elle fait « hum, hum ! » à plusieurs reprises, prend un air dur, et parle d'un ton saccadé.... « Allons boire ! — Garçon, une absinthe ! Qu'est-ce que ce godelureau? Allons, laissez-moi passer... Qu'est-ce que tu me veux? » (On lui remet un papier, qu'elle fait semblant de lire.) « Qu'est-ce qui est là? » (Rép. C'est un homme de la 1re du 3.) — « Ah ! bon ! voilà ! (Elle griffonne quelque chose d'illisible.) Vous remettrez ça au capitaine adjudant-major. Et filez vite. — Eh bien ! et cette absinthe? » (On lui demande s'il est décoré). « Parbleu ! » — (Rép. C'est qu'il a couru des histoires sur votre compte.) — « Ah ! quelles histoires? Ah! mais! Ah! mais! Sacrebleu! Quelles histoires? Prenez garde de m'échauffer les oreilles. Qu'est-ce qui m'a f.... un clampin comme ça? » (Elle se met dans une violente colère, qui se termine presque par une crise de nerfs.)

En matelot. Elle marche en titubant, comme le matelot qui descend à terre après une longue traversée. « Ah! te voilà, ma vieille branche! allons vadrouiller! je connais un caboulot où nous serons très bien. Il y a là des filles chouette. » Nous renonçons à décrire le reste de l'histoire.

En vieille femme. On lui demande : « Comment allez-vous? » elle baisse la tête en disant : « Hein ! » — « Comment allez-vous? » Elle dit de nouveau : « Hein ! Parlez plus haut, j'ai l'oreille dure. » Elle s'asseoit en geignant, tousse, se tâte la poitrine, les genoux, en se disant à elle même : « C'est les douleurs ! Aïe ! Aïe ! — Ah ! vous m'amenez votre fille ! Elle est gentille, cette enfant. Embrasse-moi, mignonne, et va jouer. Avez-vous un peu de tabac? »

En petite fille [1]. Elle parle comme une petite fille de cinq à six ans : « *Ze* veux *zouer*. Raconte-moi quelque *sôse*. Jouons à cache-cache, etc... » Elle court en riant, se cache, fait *cou*. Ce jeu, très fatigant pour nous, dure près d'un quart d'heure. Il est remplacé par colin-maillard, puis cache-tampon, etc. Ensuite elle veut jouer à la *pépé*, la berce. On lui fait raconter l'histoire du petit Chaperon rouge, elle dit que c'est très joli, mais triste. On lui demande si c'est moral; et elle répond qu'elle ne sait pas ce que c'est que moral. Elle ne veut pas raconter d'autre histoire, se fâche, tire la langue, pleure, tape du pied, etc.; ne veut pas d'un polichinelle, parce que c'est un joujou de petit garçon, dit qu'elle sera bien sage, demande sa poupée ou des confitures.

En M. X..., pâtissier. — Cette dernière objectivation était particulièrement intéressante, car, il y a plusieurs années, étant au service de M. X..., elle fut brutalisée et frappée par lui, si bien que la justice s'en mêla, je crois. B... s'imagine être ce M. X. : sa figure change et prend un air sérieux. Quand les *pratiques* arrivent, elle les reçoit très bien. « Parfaitement, monsieur, pour ce soir à huit heures, vous aurez votre glace ! Monsieur veut-il me donner son nom ? Excusez-moi s'il n'y a personne; mais j'ai des employés qui sont si négligents. B.. ! B.. ! Vous verrez que cette sotte-là est partie. Et vous, monsieur, que me voulez-vous? » (Réponse : Je suis commissaire de police, et je viens savoir pourquoi vous avez frappé votre domestique.) — « Monsieur, je ne l'ai pas frappée. » (Réponse : Cependant elle se plaint.) — Elle prend un air très embarrassé. « Monsieur, elle se plaint à tort. Je l'ai peut-être poussée, mais je ne lui ai pas fait de mal. Je vous assure, monsieur le commissaire de police, qu'elle exagère. Elle a fait un esclandre devant le magasin... » (Elle prend un air de plus en plus embarrassé). « Que cette fille s'en aille. Je vous assure qu'elle exagère. Et puis je ne demande qu'à entrer en arrangement avec elle. Je lui donnerai des dédommagements convenables. » (Réponse : Vous avez battu vos enfants). « Monsieur, je n'ai pas *des* enfants : j'ai un enfant, et je ne l'ai pas battu. »

1. Cette objectivation a duré une heure et demie, sans que B.... se soit démentie une seule fois dans son langage enfantin ou dans ses allures.

On voit que dans cette objectivation de V..., quoique le personnage qu'elle représentait lui soit très antipathique, elle n'a pas cherché à le représenter ridicule ou odieux. Elle cherchait au contraire à l'excuser, tellement elle était entrée dans le rôle. Son air ennuyé et contraint, ses réponses évasives, mais polies, étaient absolument conformes à ce que peut dire, penser et faire un individu interrogé par un magistrat, et qui est coupable.

Ce n'est pas du reste un des moins curieux phénomènes de ces objectivations, que la transformation complète des sentiments. A..., est timide; mais elle devient très hardie, quand elle objective un personnage hardi. Elle est très religieuse; elle devient irréligieuse, quand elle représente un personnage irréligieux. B... est silencieuse. Elle devient bavarde quand elle représente un personnage bavard. Le caractère a complètement changé. Les goûts anciens ont disparu et sont remplacés par les goûts nouveaux qu'est supposé avoir le nouveau type représenté.

Il faut, je crois, considérer ces faits comme étant indiscutables en tant que faits. Au premier abord, ils peuvent sembler étranges et presque surnaturels : mais, en réalité, ils n'étonnent que par la facilité de leur production, car les symptômes s'accordent assez bien avec ce que nous savons des phénomènes psychologiques normaux.

Si en effet nous analysons les diverses conditions de notre existence intellectuelle, nous y trouvons des éléments divers. Il y a d'abord la *personnalité*, c'est-à-dire le souvenir conscient de nous-mêmes, de ce que nous sommes, de notre âge, de notre sexe, de notre nationalité, du lieu où nous existons, des sentiments que nous avons d'ordinaire, de notre situation sociale, psychique et physique. C'est un phénomène de mémoire.

En second lieu, nous avons la perception des faits qui sont autour de nous, des lieux que nous voyons, de nos vêtements, de notre attitude, des personnes qui nous entourent, des objets qui sont à notre portée. A l'état normal, nos sens sont constamment éveillés, et les sensations qu'ils nous donnent déterminent une notion qui n'est pas la conscience de notre personnalité, mais qui en somme aboutit au même résultat : puisque les faits extérieurs qui nous entourent nous rappellent sans cesse à la réalité.

En troisième lieu nous avons la notion du *moi*, c'est-à-dire la notion, d'un être à la fois sensible et actif, d'un être qui d'une part reçoit des impressions sensitives, et qui d'autre part peut agir sur des muscles et les mettre en mouvement. Sentir, penser et agir, ce sont là les caractères du *moi*.

Or, chez les somnambules dont nous venons d'étudier l'intelligence, une dissociation de ces éléments psychiques se présente avec netteté. Le *moi* est conservé, alors que l'amnésie de la personnalité est complète.

D'autre part, dans certaines conditions spéciales, on voit la personnalité conservée, la notion du *moi* intacte, et cependant l'illusion des sensations être telle que tout ce qui entoure le sujet est transformé par son imagination.

Il s'agit là d'un état très curieux, mal déterminé encore, réel cependant, et assez facile à constater sur les deux sujets dont il est question ici.

Chez ces deux femmes, en effet, il n'y a pas entre l'état de sommeil magnétique et l'état normal cette différence nette et formelle qu'on voit dans les livres classiques. Chez elles, on peut provoquer presque tous les phénomènes d'hallucination sans qu'il y ait de clôture des paupières, et alors qu'est conservée exacte et complète la notion de la personnalité.

Ainsi, lorsque A... paraît être complètement réveillée, je lui dit : « Regardez, vous voilà habillée en homme, vous avez un costume Louis XV, un jabot, des dentelles, des talons rouges, un habit à la française, une épée au côté, etc. » Elle se regarde avec stupéfaction, tâte ses habits, s'étonne d'être ainsi transformée, dit : « Que c'est drôle!... Je ne pourrai pas sortir dans la rue comme cela. On se moquerait de moi. » Et elle se promène dans la chambre, s'examinant dans la glace, pleine d'étonnement de se voir avec cet habit de carnaval.

Dans ce cas, l'illusion est formelle; mais la notion de la personnalité persiste; elle sait qu'elle est A..., et non un marquis de la cour de Louis XV; elle se rend compte qu'elle vit en 1883, et non en 1750, qu'elle est dans mon cabinet, et non à Versailles. Aussi son hallucination, considérée par elle comme une hallucination et non comme une réalité, est sans conséquence sur la direction de ses pensées.

Avec B.... j'obtiens identiquement fes mêmes phénomènes, et, ce qui est assez intéressant, c'est exactement dans les mêmes termes qu'elle exprime son étonnement : « Que c'est drôle! que c'est drôle! Vous n'allez pas me laisser comme cela, j'espère. Je ne pourrais pas sortir dans la rue. »

Ainsi l'illusion des sens ne suffit pas pour faire perdre la personnalité et la notion du moi, et on peut observer tel état psychique dans lequel la conscience de la personnalité est conservée, quoique il y ait une illusion complète sur les phénomènes extérieurs.

Mais, si le sommeil est plus profond, le souvenir de la personnalité

peut disparaître. On a alors deux phénomènes, d'une part oubli des faits antérieurs et de sa personne, d'autre part illusion extérieure qui fait croire, et avec une très grande vraisemblance, qu'on est la personne même que les phénomènes extérieurs semblent révéler.

Alors aussitôt, par une brusque et soudaine association d'idées, les sentiments, le langage, les goûts, les habitudes supposées de la personne qu'on croit être apparaîtront, et avec une très grande force; il n'y aura pas moyen de s'y soustraire, et ils s'imposeront en dominateurs absolus à toute l'intelligence.

Il est certain que nous pouvons concevoir des types distincts de nous, par le langage, les habits, les goûts, les sentiments. Qu'on nous dise de représenter un prêtre, un général, un matelot, une religieuse, une paysanne, une actrice, une petite fille, une vieille femme, nous serons capables de le faire. Mais nous le ferons d'une manière imparfaite, conservant toujours la notion de notre personnalité. Nous serons forcés de feindre, et jamais nous n'oublierons qu'il s'agit pour nous d'un rôle à jouer. De là un effort considérable se traduisant par des réticences, des distractions, des hésitations, une fatigue intellectuelle, et en somme peu de succès dans la représentation donnée.

Supposons au contraire que la mémoire du moi soit abolie, et que de plus, par l'effet de l'imagination, nous voyions les choses différentes de la réalité; il n'y aura plus de réticence, d'hésitation ou de fatigue. Je puis imiter le langage et les gestes d'une vieille femme; mais cette imitation sera très médiocre, tandis que, si j'ai perdu la notion de ma personnalité, l'imitation sera bien plus facile et plus saisissante. Si, de plus, je crois me voir en vieille femme, avec une figure flétrie, un vieux bonnet, des cheveux blancs, des socques, des mains ridées, un cabas au bras; si l'on me parle comme à une vieille femme, alors il n'y aura plus d'invraisemblance dans mon imitation. Je serai persuadé que je suis non plus moi, mais une vieille femme; et je croirai peut-être devoir parler, priser, tousser, cracher, et penser, comme toutes les vieilles femmes qui me ressemblent.

Il ne faut pas beaucoup d'efforts pour entrer dans un rôle réel différent du nôtre. Dans les *Mille et une nuits*, on fait croire à un artisan qu'il est le commandeur des croyants, et le brave homme prend bien vite le ton et les allures qui conviennent à sa nouvelle situation. Shakespeare a aussi représenté le même personnage. Tel ouvrier cordonnier, au moment de la Commune, a pris le rôle d'un général avec sept ou huit galons, et il s'est réellement donné, autant qu'il a pu, les manières et les allures d'un véritable général. L'habit ne fait pas le moine, dit un proverbe. De vrai, il y contribue beaucoup. Un

costume ecclésiastique force celui qui l'a revêtu, s'il paraît en public, à prendre les allures et les apparences d'un ecclésiastique. Certes, en même temps que ses gestes extérieurs, il aura, sans le vouloir, et peut-être même à son corps défendant, des idées religieuses, qu'il aura prises avec l'habit, et qui s'imposeront à lui. Il sera tenté de jouer au prêtre, comme un individu en costume militaire est tenté de jouer au soldat.

Quelque hasardée que soit cette explication du phénomène, il me paraît qu'elle est acceptable. L'objectivation des types dépend d'un trouble de la mémoire et d'un trouble de l'imagination. La *mémoire* de notre personnalité étant pervertie, la conscience de notre personne disparaît. L'imagination étant surexcitée, les hallucinations se produisent; et alors le *moi* nouveau dépend uniquement de la nature de ces hallucinations.

Dans le sommeil ordinaire, le rêve n'est pas très différent de cette objectivation des somnambules.

En tout cas, on peut facilement voir l'analogie qui existe entre ces phénomènes et ceux qui ont été étudiés par divers auteurs [1].

Parmi les innombrables images que les choses extérieures ont fixées dans notre cerveau, il en est qui jouent dans notre existence intellectuelle un rôle prépondérant : ce sont celles qui sont relatives à notre *moi*. Ainsi je sais que je suis venu dans ma chambre il y a deux heures, que deux personnes m'ont parlé, que j'étais sorti dans la journée, que j'ai écrit une lettre hier, qu'il y a trois jours j'ai reçu telle autre lettre, qu'il y a un an j'étais encore ici, qu'il y a deux ans je voyageais dans tel pays, qu'il y a dix ans je faisais telle étude particulière, etc., etc. Toute cette somme de faits accomplis par moi, dans des conditions et des circonstances dont je me souviens, font que je suis telle personne, et non telle autre. Si j'étais un autre, j'aurais d'autres souvenirs. C'est parce que j'ai, présents à mon esprit, tous ces souvenirs d'actes, de pensées, de sentiments, qui me sont personnels, que je suis moi-même, et non pas un autre.

Ainsi la conscience de la personnalité dépend de nos souvenirs; il y a là une collection d'images, toute particulière, que je ne puis pas ne pas évoquer. C'est un livre toujours ouvert, dont mes yeux ne peuvent pas un instant se détacher.

Mais que ces souvenirs personnels se dissipent; que cette conscience du moi d'il y a une minute, du moi d'il y a un jour, du moi d'il y a un an, du moi d'il y a vingt ans, vienne à s'effacer; alors je

1. Voyez en particulier dans cette *Revue* l'intéressante notice de M. Paulhan, *Variations de la personnalité à l'état normal*, juin 1882, p. 639.

n'aurai plus d'autre moi que celui qui résultera des conditions extérieures.

Qu'on vienne alors à me donner un habit de général, de prêtre, [illegible], de paysanne, de petite fille, ou de vieille femme, alors, par une association d'idées toute-puissante, les souvenirs anciens, disséminés dans les replis de ma mémoire, reparaîtront soudain en foule, [illegible], suscités par l'image présente. Les romans que j'ai lus, les comédies que j'ai vu jouer, les personnages que j'ai coudoyés dans la vie, les paroles, les faits innombrables qui ont passé devant moi, ont laissé tels ou tels souvenirs qui reviendront avec netteté, et j'emploierai ces souvenirs à créer de toutes pièces et avec une très grande vraisemblance le personnage que je croirai être.

Je puis donner quelques exemples de cette association d'idées suscitées immédiatement par les hallucinations.

Dans une expérience déjà ancienne, mais que je n'avais pas su bien interpréter, je disais à F.... qu'il était devenu un animal quelconque, un chien, un singe, un perroquet, et il se voyait aussitôt métamorphosé en chien, en singe, en perroquet. Un jour, je lui dis : « Te voilà changé en perroquet. » Après un moment d'hésitation, il me dit : « Faut-il que je mange le chènevis qui est dans *ma* cage? »

Je dis à A.... : « Vous voilà changée en chèvre ». Aussitôt elle se tait, et se met violemment à grimper sur mon canapé, comme si elle voulait monter à l'assaut de la bibliothèque. Cela fut fait avec une telle précipitation que la robe en a été toute déchirée. Quand je lui demandai de m'expliquer pourquoi elle s'était livrée à cette bizarre gymnastique : « C'est, me dit-elle, que je me suis vue sur un rocher escarpé, et prise d'une envie irrésistible de sauter et de grimper. »

Je dis encore à A.... : « Vous voilà changée en petit lapin. » Elle se jette par terre, marche à quatre pattes, remue rapidement les lèvres et les dents, puis fait un saut brusque en paraissant effrayée. Lorsqu'elle est revenue à son état normal, elle me dit : « Il me semblait que je mangeais un chou. C'était bon comme une truffe. Puis j'ai entendu du bruit, j'ai cru voir un chien qui venait, j'ai eu peur, et je *me* suis sauvé dans *mon* terrier. »

Je tiens à reproduire textuellement ces paroles. Elles ont de l'intérêt, à cause de l'emploi du mot *je*. Une femme s'imagine être un lapin; mais ce n'est pas une raison pour que son *moi* soit aboli. Le *moi* existe encore; car il y a des impressions sensitives (il importe peu qu'elles soient hallucinatoires) et en même temps des phénomènes moteurs, ordres donnés aux muscles. De là la conservation du *moi*, même dans des métamorphoses dont l'apparence est si extraordinaire.

Dans toutes les expériences ci-dessus mentionnées, il y a eu conservation du moi.

Peut-être les psychologues verront-ils là qu'il faut distinguer la personnalité du *moi*. Si je me figure être une vieille femme, j'aurai encore un *moi*, mais ma personnalité sera différente de ma personnalité normale. Ma personnalité dépend de souvenirs successifs propres à moi, que je relie entre eux et que ma mémoire rapporte à un seul et même être qui est moi. Mais ce n'est pas là le *moi*. Mon *moi* dépend des excitations extérieures actuelles, de ce que je vois, de ce que j'entends, de ce que je sens, surtout des ordres que je puis donner à mes muscles. Les somnambules qui peuvent changer six à huit fois de personnalité et de rôle dans le cours d'une soirée ne cessent pas un instant d'avoir un *moi*; mais ce *moi* se rapporte à des personnalités différentes.

En un mot, le *moi* dépend de l'état psychologique et physiologique actuel; la personnalité dépend des souvenirs anciens. Le moi est un phénomène de sensibilité et d'innervation motrice; la personnalité est un phénomène de mémoire.

Mais mon intention n'est pas d'insister plus longtemps sur les conséquences psychologiques de ce phénomène nouveau. Je voulais seulement exposer les faits, tels que je les ai observés. Les explications et les conséquences sont d'un moindre intérêt que les phénomènes expérimentaux.

Or ces phénomènes permettent de dissocier les éléments complexes dont se compose la conscience :

1° Le *moi*, qui persiste toujours; car toujours il y a activité motrice, se traduisant par des mouvements musculaires; conscience de cette activité, et perception de sensations provoquées par les excitations extérieures.

2° La perception exacte des phénomènes extérieurs, qui nous ramène constamment à la réalité en nous rappelant où nous sommes, comment nous sommes vêtus, quels objets nous entourent, etc. Quelquefois cette perception est complètement troublée, de sorte que des perceptions hallucinatoires peuvent avoir lieu, alors que le moi et la personnalité persistent dans leur intégrité.

3° La personnalité, c'est-à-dire le souvenir des faits antérieurs qui nous sont propres. Si ce souvenir est aboli, c'est-à-dire s'il y a amnésie de la personnalité, et s'il y a en même temps illusion de la perception extérieure, on assiste à une transformation complète, dont j'ai donné plus haut des exemples démonstratifs [1].

1. Il serait aussi bien intéressant d'étudier comment la transformation de la personnalité peut changer de fond en comble la nature des sentiments et des

S'il fallait donner un nom à cet état psychologique particulier, je proposerais de l'appeler *objectivation des types par amnésie de la personnalité*. Mais le nom importe assez peu.

III

Je serai plus bref pour l'autre phénomène que je voudrais décrire ici. Je n'oserais dire qu'il n'a pas encore été observé; je crois au contraire qu'on en a déjà parlé, mais dans des termes très vagues, de sorte que sa réalité n'est pas encore définitivement admise.

Il s'agit d'un phénomène de mémoire qu'on pourrait appeler la *mémoire inconsciente*.

Voici en quoi il consiste. A.... est endormie. Je lui dis : « Quand vous serez réveillée, vous prendrez ce livre qui est sur la table, vous lirez le titre, et vous le remettrez dans ma bibliothèque. » Je la réveille. Elle se frotte les yeux, regarde autour d'elle d'un air étonné; met son chapeau pour sortir; puis, avant de sortir, jette un coup d'œil sur la table : elle voit le livre en question, le prend, lit le titre. « Tiens, me dit-elle, vous lisez Montaigne. Je vais le remettre à sa place. » Et elle le range dans la bibliothèque.

Je lui demande alors pourquoi elle a fait cela. Elle ne se souvient aucunement de l'ordre que je lui ai donné; aussi ma question paraît l'étonner beaucoup. « Est-ce que je ne pouvais pas regarder ce livre? » me dit-elle.

Ainsi voilà un acte qui a été exécuté sans que le molif en soit *connu*. Le motif en a été inconscient. Un souvenir inconscient a décidé la personne à agir. Alors que cet acte paraissait spontané, il était déterminé par une cause dont la personne agissante ne se rendait pas compte.

Comme l'intérêt est bien plus dans le récit des faits que dans les déductions qu'on peut en tirer, je donne encore quelques exemples du même phénomène.

B.... étant endormie, je lui dis : « Quand vous serez réveillée, vous enlèverez l'abat-jour de la lampe. » Je la réveille, puis après quelques minutes de conversation : « On ne voit pas clair ici, » dit-elle, et elle enlève l'abat-jour.

Un de mes amis, nommé Carle G..., assistait à ces expériences; je dis à B..., endormie : « Quand vous serez réveillée, durant tout le reste de la soirée vous appellerez M. G... du nom de Carle. » Et

goûts. C'est une preuve de l'influence prépondérante de l'association des idées sur les sentiments et la volonté.

en effet elle appela Carle mon ami le Dr G..., qu'elle connaissait assez peu.

Une autre fois, je dis à B..., endormie : « Quand vous serez réveillée, vous mettrez beaucoup de sucre dans votre thé. » Je la réveille, on sert le thé et elle bourre de sucre sa tasse. « Que faites vous donc? lui dit-on. » — « Je mets du sucre. » — « Mais vous en mettez trop. » — « Ma foi! tant pis! » et elle continue le même manège. Puis, trouvant sa boisson détestable : « Que voulez-vous, c'est une bêtise! Est-ce que vous n'avez jamais fait de bêtise? »

Une autre fois, je lui dis, pendant son sommeil : « Vous prendrez le mouchoir de M. O..., et vous le jetterez dans le feu. » Réveillée, elle demande un mouchoir et ne veut prendre que celui de O... « Est-ce qu'il brûle, votre mouchoir? lui dit-elle. — Certes. — Ne me défiez pas, car je pourrais, si je voulais, le jeter dans le feu. — Je ne vous défie pas, mais rendez-moi mon mouchoir. — Eh bien, puisque vous me défiez, tenez. » Et voilà le mouchoir dans le feu. « Eh bien, oui, dit-elle, c'est une sottise; mais pourquoi m'avez-vous défiée? Vous savez bien qu'on ne défie jamais un fou... »

Une autre fois, je lui dis : « Quand vous serez éveillée, vous témoignerez de la sympathie à M. F. et de l'antipathie à M. D. » Réveillée, elle a oublié cet ordre, et cependant elle se place à côté de F., évitant avec soin D. Quand F. parle, sa figure exprime une sorte de satisfaction; tandis que si D. lui parle, elle le regarde froidement, ayant peine à cacher qu'elle le trouve désagréable. Pendant une demi-heure ce double sentiment a été en s'exagérant, sans qu'elle puisse elle même s'en rendre bien compte; car elle se donnait toutes sortes de raisons pour expliquer comment elle devait être bienveillante pour F., et déplaisante pour D.

Mais, de toutes les expériences, la plus caractéristique est la suivante. Je l'ai répétée sur A... et sur B... avec un égal succès.

A... (ou B...) étant endormie, je lui dis : « Vous reviendrez tel jour, à telle heure [1]. » Réveillée, elle a oublié cela, et me dit : « Quand voulez-vous que je revienne? » — « Quand vous pourrez, un jour quelconque de la semaine prochaine. » — « A quelle heure? » — « Quand vous voudrez. » Et régulièrement, avec une ponctualité surprenante, elle arrive, au jour et à l'heure qui ont été indiqués.

J'ai fait cette expérience trois fois sur A... et quatre fois sur B..., et pas une seule fois elle n'a échoué.

Cela a conduit même à des conséquences assez bizarres. Un jour A... arrive (à l'heure qui avait été convenue pendant son sommeil) et sa

1. J'avais soin de changer chaque fois l'heure et le jour.

première parole est pour me dire : « Je ne sais pas pourquoi je viens; il fait un temps horrible. J'avais du monde chez moi. J'ai couru pour venir ici, et je n'ai pas le temps de rester; il faut que je reparte dans quelques instants. C'est absurde. Je ne comprends pas pourquoi je suis venue. Est-ce que c'est encore un phénomène de magnétisme ? »

Une autre fois, comme je l'attendais, j'avais prévenu le domestique qu'elle viendrait. A l'heure convenue, elle vient, toute effarée, dans mon cabinet. « Comment saviez-vous que je viendrais ? » me dit-elle à brûle-pourpoint. — « Mais je l'ignorais. » — « Non, vous avez prévenu votre domestique : il m'a dit que vous m'attendiez. Comment est-ce possible ? Je ne savais pas moi-même que je viendrais. »

L'expérience a réussi même à dix jours de distance. Ainsi je dis à A..., endormie : « Vous viendrez dans dix jours, tel jour, à telle heure. » Elle arriva au jour dit et à l'heure dite, sans savoir pourquoi, donnant pour raison de sa visite qu'elle ne m'avait pas vue depuis longtemps. Ce jour-là d'ailleurs, elle était fort fatiguée : et l'état anormal que ce souvenir inconscient lui avait inspiré l'avait gratifiée d'une violente céphalalgie.

Evidemment je n'examine pas ici la question de savoir s'il est possible à A... ou à B... de résister à l'ordre donné. C'est là une toute autre question, dans le détail de laquelle je n'entrerai pas à présent. Pour elles, tout se passe comme s'il s'agissait d'un ordre impératif auquel il serait impossible de se soustraire. Peut-être seraient-elles capables de le faire ; mais, pour une cause ou une autre, elles ne le font pas ; elles obéissent sans révolte à l'ordre que je leur donne ; je n'ai jamais cherché d'ailleurs à les contrarier : et ce que je leur demande est toujours plus ou moins facile à exécuter.

Ce qu'il y a, je crois, de remarquable dans cette mémoire inconsciente, et ce que je voudrais mettre en lumière, c'est cette inconscience absolue, qui fait que, même à une très longue distance de temps, un souvenir persiste, quoique la personne qui se souvient ne sache pas qu'elle se souvienne. Quelque étrange que paraisse l'association de ces deux mots, c'est un *souvenir ignoré*.

Il ne me paraît pas d'ailleurs que ce phénomène soit exclusivement réservé au somnambulisme. Entre les faits normaux et les faits anormaux, il n'y a guère qu'une différence de degré. Ce qui existe à l'état normal est parfois si masqué et si obscur qu'on ne le comprendrait jamais, si un état anormal ne savait le rendre plus clair et plus évident. Ces souvenirs ignorés qui dirigent les actes existent probablement chez nous. Chez nous des causes inconscientes innombrables influent incessamment sur nos actes. Combien de souvenirs inconscients mènent fatalement la volonté !

Voyons en effet ce qui se passe. A... a oublié que je lui ai dit de venir lundi. D'autre part, le souvenir que je lui ai dit de venir lundi persiste à l'état inconscient, et elle vient. Cependant elle cherche la raison qui l'a fait venir, et elle trouve tel ou tel motif plus ou moins futile. Elle est venue, et elle cherche les raisons pour lesquelles elle est venue. Elle n'est pas venue pour telle ou telle raison. Mais c'est parce qu'elle est venue qu'elle trouve telle ou telle raison d'être venue.

J'ai souvent admiré l'ingéniosité des motifs qu'elle se donne à elle-même pour expliquer sa conduite. Elle ne connaît pas la vraie cause, qui pour son intelligence consciente reste obscure, inconsciente, inconnue. Elle invente alors d'autres raisons qui lui semblent plus ou moins plausibles.

Je croirais volontiers que chez nous, à l'état normal, il en est souvent de même. Pour déterminer nos actes, beaucoup de motifs inconnus de nous-mêmes sont tout-puissants. Quand l'acte est accompli, si nous avons le désir de l'analyser, nous y parvenons quelquefois; mais c'est avec peine et d'une manière incomplète. Les moralistes profonds ont pénétré ces secrets ressorts plus avant que le commun des hommes; mais leur pénétration n'est pas si grande que beaucoup de causes sourdes, inconscientes, ne leur aient échappé.

Supposons qu'au lieu d'un ordre donné verbalement, il s'agisse d'un instinct particulier, imaginons le *coucou* par exemple qui va déposer ses œufs dans les nids voisins. Quand le coucou fait cela, il s'imagine qu'il le veut, car sans doute jamais il n'a vu d'oiseau de son espèce agir ainsi; il n'a assurément aucune connaissance que ses ancêtres ont opéré ainsi depuis plusieurs milliers de générations. Donc, s'il pouvait réfléchir à son action, il n'irait par lui donner pour cause la raison vraie, déterminante, qui est un instinct fatal, héréditaire, mais qu'il ignore. Non certes : il chercherait des motifs, et il en trouverait : la proximité d'un nid bien fait, le besoin pressant de déposer son œuf, la difficulté de construire un nid nouveau, l'avantage de donner à ses petits un abri tout assuré; l'intérêt qu'il y a à disséminer dans plusieurs nids l'espoir de la génération prochaine; que sais-je encore! tout ce que pourrait imaginer en pareil cas un coucou démesurément intelligent. Quoi qu'il puisse penser, il n'admettra jamais que l'acte qu'il a accompli dépend d'une cause qu'il ignore. Car cette cause qu'il ignore, il ne peut pas l'invoquer : il lui est impossible d'en tenir compte, puisqu'il l'ignore.

Mais, quoiqu'il ignore cette cause, elle est toute-puissante, et elle détermine ses actes.

Revenons aux deux somnambules et à leur mémoire inconsciente.

L'expérience indiquée plus haut, facile probablement à vérifier sur d'autres sujets sensibles, prouve d'une manière formelle que nos actes peuvent être déterminés par des causes que nous ignorons. Elle prouve aussi qu'on ne saurait faire une trop grande part à l'automatisme et à l'inconscience dans les phénomènes de l'activité psychique.

CHARLES RICHET.

CRITIQUE DE L'IDÉE DE SANCTION

L'humanité a presque toujours considéré la loi morale et sa sanction comme inséparables : aux yeux de la plupart des moralistes, le vice appelle rationnellement à sa suite la souffrance, la vertu constitue une sorte de droit au bonheur. Aussi l'idée de sanction a-t-elle paru jusqu'ici une des notions primitives et essentielles de toute morale. Selon les stoïciens et les kantiens, il est vrai, la sanction ne sert nullement à fonder la loi; pour Kant cependant, elle en est le complément nécessaire : la pensée de tout être raisonnable unit *à priori* le malheur au vice, le bonheur à la vertu par un jugement synthétique. Telle est aux yeux de Kant la force et la légitimité de ce jugement que, si la société humaine se dissolvait de son plein gré, elle devrait d'abord, avant la dispersion de ses membres, exécuter le dernier criminel enfermé dans ses prisons : elle devrait liquider cette sorte de dette du châtiment qui retombe sur elle et retombera plus tard sur Dieu. Même certains moralistes déterministes, qui nient en somme le mérite et le démérite, semblent pourtant voir un légitime besoin intellectuel dans cette tendance de l'humanité à considérer tout acte comme suivi d'une sanction. Enfin des utilitaires, par exemple M. Sidgwick, semblent aussi admettre je ne sais quel lien mystique entre tel genre de conduite et tel état heureux ou malheureux de la sensibilité; M. Sidgwick croit même pouvoir, au nom de l'utilitarisme, faire appel aux peines et aux récompenses de l'autre vie : la loi morale, sans une sanction définitive, lui semblerait aboutir à une « fondamentale contradiction ».

Comme l'idée de sanction est l'un des principes de la morale humaine, elle se retrouve aussi au fond de toute religion —, chrétienne, païenne ou bouddhiste. Il n'est pas une religion qui n'admette une providence, et la providence n'est qu'une sorte de justice distributive qui, après avoir agi incomplètement dans ce monde, prend sa revanche dans un autre : cette justice distributive, c'est ce que les moralistes entendent par la sanction. On peut dire que la religion consiste par essence en cette croyance, qu'il est une sanction méta-

physiquement liée à tout acte moral, en d'autres termes qu'il doit exister dans l'ordre profond des choses une proportionnalité entre l'état bon ou mauvais de la volonté et l'état bon ou mauvais de la sensibilité. Sur ce point, il semble donc que la religion et la morale coïncident, que leurs exigences mutuelles s'accordent, bien plus, que la morale se complète par la religion; l'idée de justice distributive et de sanction, placée d'habitude au premier rang de nos notions morales, appelle en effet naturellement, sous une forme ou sous une autre, celle d'une justice céleste.

Nous voudrions ici esquisser la critique de cette importante idée de sanction, pour la purifier de toute espèce d'alliance mystique. Est-il vrai qu'il existe un lien naturel ou rationnel entre la *moralité* du vouloir et une *récompense* ou une *peine* appliquée à la *sensibilité?* En d'autres termes, le *mérite* intrinsèque a-t-il droit de se voir associé à une jouissance, le *démérite* à une douleur? Tel est le problème, qu'on peut encore poser sous forme d'exemple en demandant : — Existe-t-il aucune espèce de raison (en dehors des considérations sociales), pour que le plus grand criminel reçoive, à cause de son crime, une simple piqûre d'épingle, et l'homme vertueux un *prix* de sa vertu? L'agent moral lui-même, en dehors des questions d'utilité ou d'hygiène morale, a-t-il à l'égard de soi le devoir de punir *pour punir* ou de récompenser *pour récompenser?* — Nous voudrions montrer combien est moralement condamnable l'idée que la morale et la religion vulgaire se font de la sanction. Au point de vue social, la sanction vraiment rationnelle d'une loi ne pourrait être qu'une *défense* de cette loi, et cette défense, inutile à l'égard de tout acte passé, nous la verrons porter seulement sur l'avenir. Au point de vue moral, *sanction* semble signifier simplement, d'après l'étymologie même, *consécration*, *sanctification;* or si, pour ceux qui admettent une loi morale, c'est vraiment le caractère saint et *sacré* de la loi qui lui donne force de loi, il doit impliquer, selon l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de la sainteté et de la divinité idéale, une sorte de renoncement, de désintéressement suprême; plus une loi est sacrée, plus elle doit être désarmée, de telle sorte que, dans l'absolu et en dehors des convenances sociales, la véritable sanction semble devoir être la complète *impunité* de la chose accomplie. Aussi verrons-nous que toute justice proprement *pénale* est injuste; bien plus, toute justice *distributive* a un caractère exclusivement social et ne peut se justifier qu'au point de vue de la société : d'une manière générale, ce que nous appelons *justice* est une notion tout humaine et relative; la *charité* seule ou la *pitié* (sans la signification pessimiste que lui donne Schopenhauer) est une idée vraiment

universelle, que rien ne peut limiter et qui présente pour notre esprit, à tort ou à raison, un caractère absolu.

I. — Sanction naturelle.

Les moralistes classiques ont coutume de voir dans la sanction naturelle une idée de même ordre que celle de l'expiation : la nature commence, selon eux, ce que la conscience humaine et Dieu doivent continuer; quiconque viole les lois naturelles se trouve donc déjà puni d'une manière qui annonce et prépare, à les en croire, la punition résultant des lois morales. — Rien de plus inexact, à nos yeux, que cette conception. La nature ne punit personne et n'a personne à punir, par la raison qu'il n'y a pas de vrai coupable contre elle : on ne viole pas une loi naturelle, ou alors ce ne serait plus une loi naturelle; la prétendue *violation* d'une loi de la nature n'en est jamais qu'une *vérification*, une démonstration visible. La nature est un grand mécanisme qui marche toujours et que le vouloir de l'individu ne saurait un instant entraver : elle broie tranquillement celui qui tombe dans ses engrenages; être ou ne pas être, elle ne connaît pas d'autre châtiment ni d'autre récompense. Si l'on prétend violer la loi de la pesanteur en se penchant trop par dessus la tour Saint-Jacques, on sera réduit aussitôt à présenter la vérification sensible de cette loi en se brisant sur le sol. Si l'on veut, comme certain personnage d'un romancier moderne, arrêter une locomotive lancée à toute vitesse en lui présentant une lance de fer, on prouvera à ses propres dépens l'infériorité de la force humaine sur celle de la vapeur. De même, l'indigestion d'un gourmand ou l'ivresse d'un buveur n'ont, dans la nature, aucune espèce de caractère moral et pénal : elles permettent simplement au patient de calculer la force de résistance que son estomac ou son cerveau peut offrir à l'influence nuisible de telle masse d'aliments ou de telle quantité d'alcool : c'est encore une équation mathématique qui se pose, plus compliquée cette fois, et qui sert à vérifier les théorèmes généraux de l'hygiène et de la physiologie. Cette force de résistance d'un estomac ou d'un cerveau variera d'ailleurs beaucoup selon les individus : notre buveur apprendra qu'il ne peut pas boire comme Socrate, et notre gourmand qu'il n'a pas l'estomac de l'empereur Maximin. Remarquons-le, jamais les *conséquences naturelles* d'un acte ne sont liées à l'*intention* qui a dicté cet acte : jetez-vous à l'eau sans savoir nager, que ce soit par dévouement ou par simple désespoir, vous serez noyé tout aussi vite. Ayez un bon estomac et

pas de disposition à la goutte : vous pourrez presque impunément manger à l'excès; au contraire, soyez dyspeptique, et vous serez condamné à souffrir sans cesse le supplice de l'inanition relative. Autre exemple : vous avez cédé à un accès d'intempérance; vous attendez avec inquiétude la « sanction de la nature » : quelques gouttes d'une teinture médicinale la détournera en changeant les termes de l'équation qui se pose dans votre organisme. La justice des *choses* est donc à la fois absolument inflexible au point de vue mathématique et absolument corruptible au point de vue moral. Pour mieux dire, les lois de la nature, comme telles, sont immorales ou, si l'on veut, a-morales, précisément parce qu'elles sont nécessaires; elles sont d'autant moins *saintes* et *sacrées*, elles ont d'autant moins de *sanction* véritable, qu'elles sont en fait plus inviolables. L'homme n'y voit qu'une entrave mobile qu'il tâche de reculer. Toutes ses audaces contre la nature ne sont que des expériences heureuses ou malheureuses, et le résultat de ces expériences a une valeur scientifique, nullement morale [1].

1. On a pourtant essayé de maintenir la sanction naturelle en établissant une sorte de secrète harmonie, rendue visible par l'esthétique, entre la marche de la nature et celle de la volonté morale. La moralité communiquerait nécessairement à ceux qui la possèdent une supériorité dans l'ordre même de la nature. « L'expérience, dit M. Renouvier, constate une dépendance telle entre le bien moral et le bien physique, entre le beau ou le laid exprimés matériellement et le beau ou le laid de l'ordre des passions et des idées, et on voit si bien les organes se modifier, se modeler selon leurs fonctions habituelles, qu'il n'est pas douteux que la vie humaine prolongée, *si elle pouvait l'être assez*, et l'abandon de plus en plus instinctif de certains hommes à tous les vices, la domination acquise de certains autres, ou leurs facultés tournées au bien, ne nous montrassent à la longue des monstres d'un côté, des hommes véritables de l'autre. » (M. Renouvier, *Science de la morale*, I, 289.) Remarquons-le d'abord, cette loi d'harmonie entre la nature et la moralité, que M. Renouvier s'efforce d'établir, est valable bien plutôt pour l'espèce que pour la vie individuelle même prolongée : il faut une suite de générations et de modifications spécifiques pour qu'une qualité morale s'exprime par une qualité physique, et un défaut par une laideur. De plus, M. Renouvier semble confondre entièrement l'*immoralité* avec ce qu'on peut appeler la *bestialité*, c'est-à-dire l'abandon absolu aux instincts grossiers, l'absence de toute idée élevée, de tout raisonnement subtil. L'immoralité n'est pas nécessairement telle; elle peut coïncider avec le raffinement de l'esprit, elle peut ne pas abaisser l'intelligence ; or ce qui s'exprime dans les organes du corps, c'est plutôt l'abaissement de l'intelligence que la déviation de la volonté. On ne se représente pas une Cléopâtre et un don Juan comme devant cesser nécessairement d'offrir le type de la beauté physique, même si l'on prolonge leur existence. Les instincts de colère, de violence, de vengeance que nous rencontrons chez les Italiens du sud n'ont en rien altéré la rare beauté de leur race. D'ailleurs bien des types de conduite qui nous paraissent des vices, dans l'état social avancé où nous nous trouvons, sont des vertus dans l'état de nature ; il n'en peut donc sortir aucune laideur vraiment choquante, aucune altération marquée du type humain. Au contraire, les qualités et parfois les vertus de la civilisation, si on les poussait à l'excès

II. — Sanction morale et justice distributive.

Déjà Bentham, Mill, MM. Maudsley, Fouillée, Lombroso se sont attaqués à l'idée de châtiment moral; ils ont voulu enlever à la peine tout caractère expiatoire et en ont fait un simple moyen social de répression et de réparation; mais, pour en venir là, ils se sont généralement appuyés sur les doctrines déterministes, encore discutées aujourd'hui; aussi M. Janet, au nom du spiritualisme classique, a-t-il cru devoir maintenir malgré tout, dans son dernier ouvrage, le principe de l'expiation réparatrice des crimes librement commis. « Le châtiment, dit-il, ne doit pas être seulement une *menace* qui assure l'exécution de la loi, mais une *réparation* ou une *expiation* qui en corrige la violation. L'*ordre* troublé par une volonté rebelle est *rétabli* par la souffrance qui est la conséquence de la faute commise[1]. » — « C'est surtout à la loi morale, dit à son tour M. Marion[2], qu'une sanction est nécessaire... Elle n'est une loi *sévère* et *sainte* qu'à la condition que le *châtiment* soit attaché à sa violation et le *bonheur* au soin qu'on prend de l'observer. » Nous croyons que cette doctrine de la rémunération sensible, surtout de l'expiation, est insoutenable à quelque point de vue qu'on se place, et même en supposant que la loi morale s'adresse impérativement à des êtres doués de liberté. Elle est une doctrine matérialiste mal à propos opposée au prétendu matérialisme de ses adversaires.

Cherchons, en dehors de tout préjugé, de toute idée préconçue,

produiraient facilement des monstruosités physiques. On voit sur quelle frêle base s'appuie M. Renouvier lorsqu'il tâche d'induire la sanction morale et religieuse de la sanction naturelle. « Il est permis de voir dans la rémunération future un prolongement naturel de la série des phénomènes qui, dès à présent, mettent les conditions fondamentales *et même les conditions physiques du bonheur* dans la dépendance de la moralité. » (*Science de la morale*, p. 290.)

1. M. Janet, *Traité de philos.*, p. 707. « La première *loi de l'ordre*, avait dit V. Cousin, est d'être fidèle à la vertu; si l'on y manque, la seconde loi de l'ordre est d'expier sa faute par la punition... Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de peine. » Deux des philosophes qui ont le plus protesté en France contre la doctrine selon laquelle les lois sociales seraient *expiatrices* et non simplement *défensives*, MM. Franck et Renouvier, semblent cependant admettre comme évident le principe d'une rémunération attachée à la loi morale. « Il ne s'agit pas de savoir, dit M. Franck, si le mal *mérite* d'être *puni*, car cette proposition est *évidente* par elle-même. » (*Philos. du droit pénal*, p. 79.) « Ce serait aller contre la nature des choses, dit aussi M. Renouvier, que d'exiger de la *vertu* de n'*attendre* point de *rémunération*. » (*Science de la morale*, p. 286.) M. Caro va plus loin, et dans deux chapitres des *Problèmes de morale sociale* il s'efforce, en s'appuyant sur M. de Broglie, de maintenir à la fois le droit moral et le droit social de *punir* les coupables.

2. *Leçons de morale*, p. 157.

quelle raison *morale* il y aurait pour qu'un être *moralement* mauvais reçût une souffrance *sensible*, et un être bon un surplus de jouissances; nous verrons qu'il n'y a pas de raison, et que, au lieu de nous trouver en présence d'une proposition « évidente » *à priori*, nous sommes devant une induction grossièrement empirique et physique, tirée des principes du *talion* ou de l'*intérêt* bien entendu. Cette induction se déguise sous trois notions prétendues rationnelles : 1° celle de *mérite;* 2° celle d'*ordre;* 3° celle de *justice distributive*.

I. Dans la théorie classique du mérite : « J'ai démérité », qui exprimait d'abord simplement la valeur intrinsèque du vouloir, prend le sens suivant : « J'ai mérité un châtiment », et exprime désormais un rapport du dedans au dehors. Ce passage brusque du moral au sensible, des parties profondes de notre être aux parties superficielles, nous paraît injustifiable. Il l'est plus encore dans l'hypothèse du libre arbitre que dans les autres. D'après cette hypothèse, en effet les diverses facultés de l'homme ne sont pas vraiment liées et déterminées les unes par les autres : la volonté n'est pas le pur produit de l'intelligence, sortie elle-même de la sensibilité; la sensibilité n'est donc plus le vrai centre de l'être, et il devient difficile de comprendre comment elle peut répondre pour la volonté. Si celle-ci a librement voulu le mal, ce n'est pas la faute de la sensibilité, qui n'a joué que le rôle de mobile et non de cause. Ajoutez le mal sensible du châtiment au mal moral de la faute, sous prétexte d'expiation, vous aurez doublé la somme des maux sans rien réparer : vous ressemblerez à un médecin de Molière qui, appelé pour guérir un bras malade, couperait l'autre à son patient. Sans les raisons de défense sociale, le châtiment serait aussi blâmable que le crime, et la prison ne vaudrait pas mieux que ceux qui y habitent; disons plus : les législateurs et les juges, en frappant les coupables de propos délibéré, se feraient leurs égaux. Il est impossible de voir dans la sanction expiatrice rien qui ressemble à une conséquence rationnelle de la faute; c'est, abstraction faite de l'utilité, une simple séquence mécanique, ou, pour mieux dire, une répétition matérielle, une copie dont la faute est le modèle.

II. Invoquera-t-on, avec V. Cousin et M. Janet, cet étrange principe de l'*ordre*, que trouble une « volonté rebelle » et que la souffrance seule peut rétablir? On oublie de distinguer ici entre la question sociale et la question morale. L'ordre *social* a été en effet l'origine historique du châtiment, et la *peine* n'était au début, comme l'a fait voir Littré, qu'une compensation, une indemnité matérielle, exigée par la victime ou par ses parents; mais, lorsqu'on se place en dehors du point de vue social, la peine peut-elle rien compenser?

Il serait trop commode qu'un crime pût être physiquement réparé par le châtiment, et qu'on pût payer le prix d'une mauvaise action avec une certaine dose de souffrance physique, comme on achetait les indulgences de l'Église en écus sonnants. Non, ce qui est fait est fait; le mal moral reste, malgré tout le mal physique qu'on peut y ajouter. Autant il serait rationnel de poursuivre, avec les déterministes, la guérison du coupable, autant il est irrationnel de chercher la *punition* ou la *compensation* du crime. Cette idée est le résultat d'une sorte de mathématique enfantine. « Œil pour œil, dent pour dent [1]. » Dans l'hypothèse du libre arbitre l'un des plateaux de la balance est dans le monde moral, l'autre dans le monde sensible, l'un dans le ciel, l'autre sur terre : dans le premier est une volonté libre, dans le second une sensibilité toute déterminée; comment établir entre elles l'équilibre? Le libre arbitre, s'il existe, est tout à fait insaisissable pour nous; c'est un absolu, et on n'a pas de prise sur l'absolu : ses résolutions sont donc en elles-mêmes *irréparables*, *inexpiables;* on les a comparées à des éclairs, et, en effet, elles éblouissent et disparaissent; l'action bonne ou coupable descend

1. M. Renouvier, après avoir vivement critiqué lui-même l'idée vulgaire de la punition, a fait pourtant de grands efforts pour sauver le principe du talion en l'interprétant dans un meilleur sens. « Pris en lui-même et comme expression d'un sentiment de l'âme en présence du crime, le talion serait loin de mériter le mépris ou l'indignation dont l'accablent des publicistes dont les théories pénales sont souvent plus mal fondées en stricte justice. » (*Science de la morale*, t. II, p. 296.) Selon M. Renouvier, il ne serait pas mauvais que le coupable subît l'effet de sa maxime érigée en règle générale; ce qui est irréalisable, c'est l'équivalence mathématique que le talion suppose entre la peine et l'injure. — Mais, répondrons-nous, si cette équivalence était réalisable, le talion n'en serait pas plus juste pour cela; car nous ne pouvons pas, quoi qu'en dise M. Renouvier, ériger en loi générale la maxime et l'intention immorale de celui qui a provoqué le talion; nous ne pouvons non plus ériger en loi générale la maxime de la vengeance, qui *rend* les coups reçus; nous ne pourrions généraliser que le mal physique et l'effet douloureux, mais la généralisation d'un mal est elle-même moralement un mal; il ne reste donc que des raisons personnelles ou sociales de défense, de précaution, d'utilité. D'après M. Renouvier, le talion, une fois purifié, peut s'exprimer dans cette formule, qu'il déclare acceptable. « Quiconque a violé la liberté d'autrui a *mérité* de souffrir dans la sienne; » mais cette formule même, selon nous, n'est pas admissible, au point de vue de la généralisation kantienne des intentions. On ne doit point faire souffrir le coupable ni restreindre sa liberté en tant qu'il a violé dans le passé la liberté d'autrui, mais en tant qu'il est *capable* de la violer de nouveau; on ne peut donc pas dire qu'aucun acte passé *mérite* une peine, et la peine ne se justifie jamais que par la prévision d'actes semblables à l'avenir : elle ne s'attache pas à des *réalités*, mais à de simples *possibilités*, qu'elle s'efforce de modifier. Si le coupable s'exilait *librement* dans une île déserte d'où le retour lui fût impossible, la société humaine (et en général toute société d'êtres moraux) se trouverait désarmée contre lui; nulle loi morale ne pourrait exiger qu'ayant violé la liberté des autres il *souffrît* dans la sienne.

mystérieusement de la volonté dans le domaine des sens, mais ensuite il est impossible de remonter de ce domaine en celui du libre arbitre pour l'y saisir et l'y punir; l'éclair descend et ne remonte pas. Il n'existe entre le « libre arbitre » et les objets du monde sensible pas d'autre lien rationnel que le propre vouloir de l'agent; il faut donc, pour que le châtiment soit possible, que le libre arbitre même le veuille, et il ne peut le vouloir que s'il s'est déjà amélioré assez profondément pour avoir en partie cessé de le mériter : telle est l'antinomie à laquelle aboutit la doctrine de l'expiation quand elle entreprend non pas simplement de corriger, mais de punir. Aussi longtemps qu'un criminel reste vraiment tel, il se place par cela même au-dessus de toute sanction morale; il faudrait le convertir avant de le frapper, et, s'il est converti, pourquoi le frapper? Coupable ou non, la volonté douée de libre arbitre dépasse à ce point le monde sensible que la seule conduite à tenir devant elle est de s'incliner; c'est un César irresponsable, qu'on peut bien condamner par défaut et exécuter en effigie pour satisfaire la passion populaire, mais qui en fait échappe à toute action extérieure. Pendant la Terreur blanche, on brûla des aigles vivants à défaut de celui qu'ils symbolisaient; les juges humains, dans l'hypothèse d'une expiation infligée au libre arbitre, ne font pas autre chose; leur cruauté est aussi vaine et aussi irrationnelle; tandis que le corps innocent de l'accusé se débat entre leurs mains, sa volonté, qui est l'aigle véritable, l'aigle souverain au libre vol, plane insaisissable au-dessus d'eux.

III. Si l'on cherche à approfondir ce principe naïf ou cruel de l'*ordre* mis en avant par les spiritualistes, et qui rappelle un peu trop l'ordre régnant à Varsovie, il se transforme en celui d'une prétendue justice *distributive*. « A chacun selon ses œuvres, » tel est l'idéal social de l'école saint-simonienne; tel est aussi l'idéal moral, selon M. Janet[1]. La sanction n'est plus alors qu'un simple cas de la proportion générale établie entre tout travail et sa rémunération : 1° celui qui fait beaucoup doit recevoir beaucoup; 2° celui qui fait peu doit peu recevoir; 3° celui qui fait le mal doit recevoir le mal. — Remarquons d'abord que ce dernier principe ne peut se déduire en rien des précédents : si un moindre bienfait semble devoir appeler une moindre reconnaissance, il ne s'ensuit pas qu'une offense doive appeler la vengeance à sa suite. En outre, les deux autres principes eux-mêmes nous paraissent contestables, du moins en tant que formules de l'idéal moral.

1. *La morale*, p. 577.

Ici encore, on confond les deux points de vue moral et social. Le principe : à chacun selon ses *œuvres*, est un simple principe économique; il résume fort bien l'idéal de la justice commutative et des contrats sociaux, nullement celui d'une justice absolue qui donnerait à chacun selon son *intention* morale. Il veut dire simplement ceci : il faut, indépendamment des intentions, que les objets échangés dans la société soient de même valeur, et qu'un individu qui donne un produit d'un prix considérable ne reçoive pas en échange un salaire insignifiant : c'est la règle des échanges, c'est celle de tout labeur *intéressé*, ce n'est pas la règle de l'effort *désintéressé* qu'exige par hypothèse la vertu. Il y a et il doit y avoir dans les rapports sociaux un certain tarif des actions, non des intentions; nous veillons tous à ce que ce tarif soit observé, à ce qu'un marchand qui donne une marchandise falsifiée ou un citoyen qui n'accomplit point son devoir civique ne reçoivent pas en échange la quantité normale d'argent ou de réputation. Rien de mieux; mais comment tarifer la vertu vraiment morale? Là où l'on ne considère plus les contrats économiques et les échanges matériels, mais la volonté en elle-même, cette loi perd toute sa valeur. La justice distributive, dans ce qu'elle a de plausible, est donc une règle purement sociale, purement utilitaire, et qui n'a plus de sens en dehors de la société idéale ou réelle. La société repose tout entière sur le principe de réciprocité, c'est-à-dire que, si l'on y produit le bien et l'utile, on attend le bien en échange, et si l'on y produit le nuisible, on attend le nuisible; de cette réciprocité toute *mécanique*, et qui se retrouve dans le corps social comme dans les autres organismes, résulte une proportionnalité grossière entre le bien sensible d'un individu et le bien sensible des autres, une solidarité mutuelle, qui prend la forme d'une sorte de justice distributive; mais, encore une fois, c'est là un *équilibre* naturel plutôt qu'une *équité* morale de distribution. Le bien non récompensé, non évalué pour ainsi dire à son vrai prix, le mal non puni, nous choquent simplement comme une chose anti-sociale, comme une monstruosité économique et politique, comme une *relation* nuisible entre les êtres; mais, à un point de vue *moral*, il n'en est plus ainsi. Au fond, le principe : « A chacun selon ses œuvres », est une excellente formule sociale d'encouragement pour le travailleur ou l'agent moral; il lui impose comme idéal une sorte de « travail à la tâche », qui est toujours bien plus productif que le « travail à la journée » et surtout que le travail « à l'intention »; c'est une règle éminemment pratique, non une sanction. Le caractère essentiel d'une vraie sanction morale, en effet, serait de ne jamais constituer une fin, un but; l'enfant qui récite correctement sa

leçon pour le simple but de recevoir ensuite des dragées ne les mérite plus, au point de vue de la morale, précisément parce qu'il les a prises pour fin. La sanction doit donc se trouver tout à fait en dehors des régions de la *finalité*, à plus forte raison de l'*utilité ;* si elle avait, en tant que telle, d'une façon ou d'une autre, comme fin ou comme moyen, une influence *pratique* et *utilitaire* sur la volonté, elle se contredirait elle-même. Sa prétention est d'atteindre la volonté non en tant qu'elle agit selon un *but*, mais seulement en tant qu'elle est une *cause*. Nul artifice ne peut donc transformer le principe pratique de la justice sociale : « Attendez-vous à recevoir des hommes en proportion de ce que vous leur donnerez, » en ce principe métaphysique : « Si la *cause* mystérieuse qui agit en vous est bonne en elle-même et par elle-même, nous produirons un effet agréable sur votre sensibilité; si elle est mauvaise, nous ferons souffrir votre sensibilité. » La première formule — proportionnalité des échanges — était rationnelle, parce qu'elle constituait un mobile pratique pour la volonté et portait sur l'*avenir :* la seconde, qui ne contient aucun motif d'action et qui, par un effet rétroactif, porte sur le *passé* au lieu de modifier l'avenir, est pratiquement stérile et moralement vide. La notion de justice distributive n'a donc de valeur qu'en tant qu'elle exprime un idéal tout social, dont les lois économiques tendent d'elles-mêmes à produire la réalisation; elle devient immorale si, en lui donnant un caractère absolu et métaphysique, on veut en faire le principe d'un châtiment ou d'une récompense.

Que la vertu ait pour elle le jugement moral de tous les êtres, et que le crime l'ait contre lui, rien de plus rationnel; mais ce jugement ne peut sortir des limites du monde moral pour se changer en la moindre action coercitive et afflictive. Jamais cette affirmation : — Vous êtes bon, vous êtes méchant, — ne pourra devenir celle-ci : Il faut vous faire jouir ou souffrir. Le coupable ne saurait avoir ce privilège de forcer l'homme de bien à lui faire du mal. Le vice comme la vertu ne sont donc responsables que devant eux-mêmes et tout au plus devant la *conscience* d'autrui; après tout, le vice et la vertu ne sont que des formes que se donne la volonté, et par-dessus ces formes subsiste toujours la volonté même, dont la nature semble être d'aspirer au bonheur. Ce vœu éternel doit être satisfait chez tous. Les bêtes féroces humaines doivent être, dans l'absolu, traitées avec indulgence et pitié comme tous les autres êtres; peu importe qu'on considère leur férocité comme fatale ou comme libre, elles sont toujours à plaindre moralement; pourquoi voudrait-on qu'elles le devinssent physiquement ? On montrait à une petite fille une grande image coloriée représentant des martyrs ; dans l'arène,

lions et tigres se repaissaient du sang chrétien; à l'écart, un autre tigre était resté en cage sous les verrous et regardait d'un air piteux. « Ces malheureux martyrs, dit-on à l'enfant, ne les plains-tu pas? — Et ce pauvre tigre? répondit-elle, qui n'a pas de chrétien à manger! » Un sage dépourvu de tout préjugé aurait assurément pitié des martyrs, mais cela ne l'empêcherait pas d'avoir aussi pitié du tigre affamé. On sait la légende hindoue suivant laquelle Bouddha donna son propre corps en nourriture à une bête féroce qui mourait de faim. C'est là la pitié suprême, la seule qui ne renferme pas quelque injustice cachée. Une telle conduite, absurde au point de vue pratique et social, est la seule légitime au point de vue de la pure moralité. A la justice étroite et tout humaine qui refuse le bien à celui qui est déjà assez malheureux pour être coupable, il faut en substituer une autre plus large, qui donne le bien à tous, non seulement en ignorant de quelle main elle le donne, mais en ne voulant pas savoir quelle main le reçoit.

Cette sorte de droit au bonheur qu'on réserve pour l'homme de bien seul, et auquel correspondrait chez tous les êtres inférieurs une sorte de droit au malheur, est un reste des anciens préjugés *aristocratiques* (au sens étymologique du mot). La raison peut établir un certain lien entre la sensibilité et le bonheur, car tout être sentant désire la jouissance et hait la peine par sa nature même et sa définition. La raison peut aussi établir ou supposer un lien entre *toute* volonté et le bonheur, car tout être susceptible de volonté aspire spontanément à se sentir heureux. Les différences entre les volontés ne s'introduisent que lorsqu'il s'agit de choisir les voies et moyens pour arriver au bonheur; certains hommes croient leur bonheur incompatible avec celui d'autrui, certains autres cherchent leur bonheur dans celui d'autrui : voilà ce qui distingue les bons des méchants. A cette divergence dans la direction de telle ou telle volonté répondrait, suivant la morale orthodoxe, une différence essentielle dans sa nature même, dans la cause profonde et indépendante qu'elle manifeste au dehors; soit, mais cette différence ne peut supprimer le rapport permanent entre la volonté et le bonheur. Tant que les êtres librement mauvais persévéreront à vouloir le bonheur, je ne vois pas quelle raison on peut invoquer pour le leur retirer, en dehors des raisons d'utilité pour eux ou pour la société dont ils font partie. — Il y a, direz-vous, cette raison, suffisante à elle seule, qu'ils sont mauvais. — Est-ce donc seulement pour les rendre meilleurs que vous avez recours à la souffrance? Non; ce n'est là pour vous qu'un but secondaire, qui pourrait être atteint par d'autres moyens; votre but principal est de produire chez eux l'*expiation*, c'est-à-dire le malheur sans *utilité* et

sans objet. Comme si ce n'était pas assez pour eux d'être méchants! Nos moralistes en sont encore à l'arbitraire distribution que semble admettre l'Évangile : « A ceux qui ont déjà il sera donné encore, et à ceux qui n'ont rien il sera enlevé même le peu qu'ils possèdent. » L'idée chrétienne de *grâce* serait cependant acceptable à une condition : c'est d'être universalisée, étendue à tous les hommes et à tous les êtres; on en ferait par là même, au lieu d'une *grâce*, une sorte de *dette* divine; mais ce qui choque profondément dans toute morale empruntée de près ou de loin au christianisme, c'est l'idée d'une *élection*, d'un choix, d'une faveur, d'une *distribution* de la grâce. Un Dieu n'a pas à choisir entre les êtres pour voir ceux qu'il veut finalement rendre heureux; même un législateur humain, s'il prétendait donner une valeur absolue et vraiment divine à ses lois, serait forcé aussi de renoncer à tout ce qui rappelle une « élection », une « préférence », une prétendue distribution et sanction. Tout *don partiel* est nécessairement aussi *partial*, et sur la terre comme au ciel il ne saurait y avoir de *faveur*. Les coupables gardent aujourd'hui même devant nos lois un certain nombre de droits; ils conservent tous ces droits dans l'absolu. De même qu'un homme ne peut pas lui-même se vendre comme esclave, il ne peut s'enlever à lui-même cette sorte de droit naturel que tout être sentant a naturellement au bonheur final.

III. — Sanction sociale.

Notre société actuelle ne peut sans doute réaliser ce lointain idéal de bonté absolue; mais elle peut encore moins prendre pour type de conduite l'idéal opposé de la morale orthodoxe, à savoir la distribution du bonheur et du malheur suivant le mérite et le démérite. Nous l'avons vu, il n'y a pas de raison purement *morale* pour supposer aucune distribution de peines au vice et de primes à la vertu. A plus forte raison faut-il reconnaître qu'il n'y a pas, en droit pur, de *sanction* sociale et que les faits désignés sous ce nom sont de simples phénomènes de *défense* sociale [1].

Maintenant, du point de vue théorique pur où nous nous sommes

1. M. Janet nous fera sans doute l'antique objection : « Si les punitions n'étaient de la part de la société que des moyens de défense, ce seraient des *coups*, ce ne seraient pas des *punitions*. » (*Cours de philosophie*, p. 30[illegible].) — Au contraire, quand les punitions ne se trouvent pas justifiées par la défense, c'est précisément elles qui sont de vrais coups, sous quelque euphémisme qu'on les désigne; en dehors des raisons de *défense* sociale, on ne transformera jamais en un acte moral l'acte d'administrer, par exemple, cent coups de bâton sur la plante des pieds d'un voleur pour le *punir*.

placé jusqu'ici, il nous faut descendre dans la sphère plus trouble des sentiments et des associations d'idées, où nos adversaires pourraient reprendre l'avantage. La majorité de l'espèce humaine ne partage nullement les idées de Bouddha et de tout vrai philosophe sur la justice absolue identique à la charité universelle : elle a de fortes préventions contre le tigre de la légende et des préférences naturelles à l'endroit des brebis. Il ne lui paraît pas satisfaisant que la faute reste impunie et la vertu toute gratuite. L'homme est comme ces enfants qui n'aiment pas les histoires où les bons petits garçons sont mangés par les loups et qui voudraient au contraire voir les loups mangés. Même au théâtre, on exige généralement que la vertu soit récompensée, le vice puni, et, s'ils ne le sont pas, le spectateur s'en va mécontent, avec le sentiment d'une attente trompée. Pourquoi ce sentiment tenace, ce besoin persistant d'une sanction chez l'être sociable, cette impossibilité psychologique de rester sur l'idée de mal impuni ?

C'est, en premier lieu, que l'homme est un être essentiellement pratique et actif, qui tend à tirer de tout ce qu'il voit une règle d'action et pour qui la vie d'autrui est une perpétuelle morale en exemples; avec le merveilleux instinct social que possède l'homme, il sent aussitôt qu'un crime impuni est un élément de destruction sociale, il a le pressentiment d'un danger : tel un citadin enfermé dans une ville assiégée et qui découvre une brèche ouverte.

En second lieu, ce mauvais exemple est comme une sorte d'exhortation personnelle au mal murmurée à son oreille et contre laquelle ses plus hauts instincts se révoltent. Tout cela tient à ce que le bon sens populaire fait toujours entrer la sanction dans la *formule* même de la loi et regarde la récompense ou le châtiment comme des *mobiles*. Ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν. La loi humaine a le double caractère d'être *utilitaire* et *nécessitaire* : ce qui est exactement l'opposé d'une loi *morale* commandant sans *mobile* à une *volonté libre*.

Il existe une troisième raison plus profonde encore de l'indignation contre l'impunité : l'intelligence humaine a peine à rester sur l'idée de mal moral ; elle en est révoltée à un bien plus haut degré qu'elle ne peut l'être par un manque de symétrie matérielle ou d'exactitude mathématique. Dominée tout entière par l'idée de *progrès*, elle ne peut supporter qu'un être reste pour longtemps arrêté dans sa marche en avant.

Enfin il y a aussi à faire valoir des considérations esthétiques. Un être immoral renferme une *laideur* bien plus repoussante que la laideur physique et sur laquelle la vue n'aime pas à se reposer. On voudrait donc le corriger ou l'écarter, l'améliorer ou le supprimer. Rap-

pelons-nous la position précaire des lépreux et des impurs dans la société antique : ils étaient traités comme nous traitons aujourd'hui les coupables. Si les romanciers ou les auteurs dramatiques ne laissent pas en général le crime trop ouvertement impuni, remarquons aussi qu'ils n'ont pas coutume de représenter leurs principaux personnages, leurs héroïnes surtout, comme franchement laids (goitreux, bossus, borgnes, etc.); s'ils le font parfois, comme Victor Hugo pour son Quasimodo, leur but est alors de nous faire oublier cette difformité pendant tout le reste de l'ouvrage ou de s'en servir comme antithèse; le plus souvent, le roman se termine par une transformation du héros ou de l'héroïne (comme dans la *Petite Fadette* ou *Jane Eyre*). La laideur produit donc bien, à un moindre degré, le même effet que l'immoralité, et nous éprouvons le besoin de corriger l'une comme l'autre; mais comment corriger du dehors l'immoralité? L'idée de la *peine* infligée comme réactif se présente aussitôt à l'esprit; le châtiment est un de ces vieux remèdes populaires comme l'huile bouillante dans laquelle on plongeait avant Ambroise Paré les membres des blessés. Au fond le désir de voir le coupable châtié « part d'un bon naturel ». Il s'explique surtout par l'impossibilité où est l'homme de rester inactif, indifférent devant un mal quelconque; il veut tenter quelque chose, toucher à la plaie, soit pour la fermer, soit pour appliquer un révulsif, et son intelligence est séduite par cette symétrie apparente que nous offre la proportionnalité du mal moral et du mal physique. Il ne sait pas qu'il est des choses auxquelles il vaut mieux ne pas toucher. Les premiers qui firent des fouilles en Italie et qui trouvèrent des Vénus avec un bras ou une jambe de moins éprouvèrent cette indignation que nous ressentons encore aujourd'hui devant une volonté mal équilibrée : ils voulurent réparer le mal, remettre un bras emprunté ailleurs, rajuster une jambe; aujourd'hui, plus résignés et plus timides, nous laissons les chefs-d'œuvre tels quels, superbement mutilés; aussi notre admiration même des plus belles œuvres ne va-t-elle pas alors sans quelque souffrance : mais nous aimons mieux souffrir que profaner. Cette souffrance en face d'un mal, ce sentiment de l'irréparable, c'est plutôt encore devant le mal moral que nous devons l'éprouver. Seule la volonté intérieure peut efficacement se corriger elle-même, comme les lointains créateurs des Vénus de marbre pourraient seuls leur redonner ces membres polis et blancs qui ont été brisés; nous, nous sommes réduits à la chose la plus dure pour l'homme, à l'attente de l'avenir. Le progrès définitif ne peut jamais venir que du dedans des êtres. Les seuls moyens que nous puissions employer sont tout indirects (l'éducation, par exemple). Quant à la volonté même, elle doit préci-

sément être sacrée pour ceux qui la regardent comme libre, tout au moins comme spontanée : ils ne peuvent sans contradiction et sans injustice essayer de porter lamain sur elle.

Ainsi le sentiment qui nous porte à désirer une sanction est en partie excellent, en partie immoral. Comme beaucoup d'autres sentiments, il a un principe très légitime et des applications mauvaises. Entre l'instinct humain et la théorie scientifique de la morale existe donc une certaine opposition. Nous allons montrer que cette opposition est provisoire et que l'instinct finira par être conforme à la vérité scientifique. Pour cela nous essayerons d'analyser plus à fond que nous ne l'avons fait encore le besoin psychologique d'une sanction chez l'être en société, nous en esquisserons la genèse, et nous verrons comment, produit d'abord par un instinct naturel et légitime, il tend à se restreindre, à se limiter de plus en plus avec la marche de l'évolution humaine.

S'il est une loi générale de la vie, c'est la suivante : Tout animal (nous pourrions étendre la loi même aux végétaux) répond à une attaque par une défense qui est elle-même le plus souvent une attaque en réponse, une sorte de choc en retour : c'est là un instinct primitif, qui a sa source dans le mouvement réflexe, dans l'*irritabilité* des tissus vivants, et sans lequel la vie serait impossible : les animaux privés de leur cerveau ne cherchent-ils pas encore à mordre qui les pince? Les êtres chez lesquels cet instinct était plus développé et plus sûr ont survécu plus aisément, comme les rosiers munis d'épines. Chez les animaux supérieurs, tels que l'homme, cet instinct se diversifie, mais il existe toujours; en nous se trouve toujours un ressort prêt à se détendre contre qui le touche, semblable à ces plantes qui lancent des traits. C'est à l'origine un phénomène mécanique, inconscient; mais cet instinct, en devenant conscient, ne s'affaiblit pas, comme tant d'autres [1]; il est en effet nécessaire à la vie de l'individu. Il faut, pour vivre dans toute société primitive, pouvoir mordre qui vous a mordu, frapper qui vous a frappé. De nos jours encore, quand un enfant, même en jouant, a reçu un coup qu'il n'a pu rendre, il est mécontent; il a le sentiment d'une infériorité : au contraire, lorsqu'il a rendu le coup, en l'accentuant même avec plus d'énergie, il est satisfait, il ne se sent plus inférieur, inégal dans la lutte pour la vie.

Même sentiment chez les animaux : quand on joue avec un chien, il faut se laisser prendre la main de temps en temps par lui si on ne veut pas le mettre en colère. Dans les jeux de l'homme adulte, on

1. Voir sur ce point notre *Morale anglaise contemporaine*, p. 315.

retrouve le même besoin d'un certain équilibre entre les chances : les joueurs désirent toujours, suivant l'expression populaire, se trouver au moins « manche à manche ». Sans doute, avec l'homme, de nouveaux sentiments interviennent et s'ajoutent à l'instinct primitif : c'est l'amour-propre, la vanité, le souci de l'opinion d'autrui; n'importe, on peut distinguer par-dessus tout cela quelque chose de plus profond : le sentiment des nécessités de la vie.

Dans les sociétés sauvages, un être qui n'est pas capable de rendre, et même au delà, le mal qu'on lui a fait est un être mal doué pour l'existence, destiné à disparaître tôt ou tard. La vie même en son essence est une *revanche*, une revanche permanente contre les obstacles qui l'entravent. Aussi la revanche est-elle physiologiquement nécessaire pour tous les êtres vivants, tellement enracinée chez eux que l'instinct brutal en subsiste jusqu'au moment de la mort. On connaît l'histoire de ce Suisse mortellement blessé qui, voyant passer près de lui un chef autrichien, trouva la force de saisir un bloc de rocher et de lui briser la tête, s'anéantissant lui-même par ce dernier effort. On citerait beaucoup d'autres traits de ce genre, où la revanche n'est plus justifiée par la défense personnelle et se prolonge pour ainsi dire jusqu'au delà de la vie, par une de ces contradictions nombreuses et parfois fécondes qui produisent chez l'être social tantôt des sentiments mauvais, comme l'avarice, tantôt d'utiles sentiments, comme l'amour de la gloire.

A tout ce mécanisme, remarquons-le, la notion morale de justice ou de mérite est encore étrangère. Si un animal sans cerveau mord qui le blesse, l'idée de sanction n'a rien à y voir; si vous demandez à un enfant ou à un homme du peuple pourquoi il donne des coups à quelqu'un, il pensera se justifier pleinement s'il peut vous affirmer qu'il a été d'abord frappé lui-même. Ne lui en demandez pas plus long : au fond, pour qui ne regarde que les lois générales de la vie, c'est une raison très suffisante.

Nous sommes ici à l'origine même et comme au point d'émergence physique de ce prétendu besoin moral de sanction, qui jusqu'à présent ne nous offre rien de moral, mais qui va bientôt se modifier. Supposons qu'un homme, au lieu d'être lui-même l'objet d'une attaque, en soit le simple spectateur, et qu'il voie l'agresseur vigoureusement repoussé; il ne pourra pas manquer d'applaudir, car il se mettra par la pensée à la place de celui qui se défend et, comme l'a montré l'école anglaise, il sympathisera avec lui. Chaque coup donné à l'agresseur lui apparaîtra ainsi comme une juste compensation, une revanche légitime, une sanction [1]. Stuart Mill a donc raison de penser

1. Pourquoi se mettra-t-il à la place de celui qui se défend, et non de l'a-

que le besoin de voir châtiée toute attaque contre l'individu se ramène au simple instinct de défense personnelle; seulement, il a trop confondu la défense avec la vengeance, et il n'a pas montré que cet instinct même se réduit à une action réflexe excitée directement ou sympathiquement. Lorsque cette action réflexe est excitée par sympathie, elle semble revêtir un caractère moral en prenant un caractère désintéressé : ce que nous appelons la sanction pénale n'est donc au fond qu'une *défense* exercée par des individus *à la place desquels nous pouvons nous transporter* en esprit, contre d'autres *à la place desquels nous ne voulons pas nous mettre.*

Le besoin physique et social de sanction a un double aspect, puisque la sanction est tantôt châtiment, tantôt récompense. Si la récompense nous paraît aussi naturelle que la peine, c'est qu'elle a, elle aussi, son origine dans une action réflexe, dans un primitif instinct de la vie. Toute caresse appelle et attend une autre caresse en réponse; tout témoignage de bienveillance provoque chez autrui un témoignage semblable : cela est vrai du haut en bas de l'échelle animale; un chien qui s'avance doucement en remuant la queue, pour lécher un sien camarade, est indigné s'il se voit accueilli à

tue? Pour plusieurs raisons, qui n'impliquent pas encore le sentiment de justice qu'il s'agit d'expliquer : 1° Parce que l'homme attaqué et surpris est toujours dans une situation inférieure, plus propre à exciter l'intérêt et la pitié; quand nous sommes témoin d'une lutte, ne prenons-nous pas toujours parti pour le plus faible, même sans savoir si c'est lui qui a raison? 2° La situation de l'agresseur est anti-sociale, contraire à la sécurité mutuelle que comporte toute association; et, comme nous faisons toujours partie d'une société quelconque, nous sympathisons davantage avec celui des deux adversaires qui est dans la situation la plus semblable à la nôtre, la plus *sociale*. Mais supposons que la société dont un homme fait partie ne soit pas la grande association humaine et se trouve être par exemple une association de voleurs; alors il se produira dans sa conscience des faits assez étranges : il approuvera un voleur se défendant contre un autre voleur et le châtiant, mais il n'approuvera pas un gendarme se défendant contre un voleur au nom de la grande société; il éprouvera une répugnance invincible à se mettre à la place du gendarme et à sympathiser avec lui, ce qui faussera ses jugements moraux. C'est ainsi encore que les gens du peuple prennent parti dans toute bagarre contre la police, sans même s'informer de quoi il s'agit; qu'à l'étranger nous serions portés à prendre parti pour des Français, etc. La conscience est remplie de phénomènes de ce genre, complexes au point de sembler se contredire et qui cependant rentrent sous une loi unique. La sanction est essentiellement la conclusion d'une lutte à laquelle nous assistons comme spectateurs et où nous prenons parti pour l'un ou l'autre des adversaires : est-on gendarme ou citoyen régulier, on approuvera les menottes, la prison et la potence; est-on voleur ou *lazzarone* ou simplement parfois homme du peuple, on approuvera le coup de fusil tiré d'un buisson, le poignard enfoncé mystérieusement dans le dos des *carabiniers*. Sous tous ces jugements moraux ou immoraux il ne restera d'identique que la constatation de ce fait d'expérience : celui qui frappe doit s'attendre *naturellement et socialement* à être frappé à son tour et agir en conséquence de ce déterminisme.

coups de crocs, comme peut s'indigner un homme de bien recevant le mal en échange de ses bienfaits. Étendez par la sympathie et généralisez cette impression d'abord toute personnelle, vous en viendrez à formuler ce jugement : il est *naturel* que tout être qui travaille au bonheur de ses semblables reçoive lui-même en échange les moyens d'être heureux. Nous considérant comme solidaires les uns des autres, nous nous sentons engagés par une sorte de dette à l'égard de tout bienfaiteur de la société. Au déterminisme naturel qui lie le bienfait au bienfait s'ajoute ainsi un sentiment de sympathie et même de reconnaissance à l'égard du bienfaiteur : or, en vertu d'une illusion inévitable, le bonheur nous paraît toujours plus mérité par ceux envers qui nous éprouvons de la sympathie [1].

Après cette genèse rapide des sentiments qu'excite chez l'homme la punition des méchants ou la récompense des bons, on comprendra comment s'est formée la notion d'une justice distributive inflexible, proportionnant le bien au bien, le mal au mal : ce n'est que le symbole métaphysique d'un instinct physique vivace, qui rentre au fond dans celui de la conservation de la vie. Il nous reste à voir comment, dans le milieu en partie artificiel de la société humaine, cet instinct se modifie peu à peu, de telle sorte qu'un jour la notion de justice distributive y perdra même l'appui pratique que lui prête encore aujourd'hui le sentiment populaire.

Suivons en effet la marche de la sanction pénale avec l'évolution des sociétés. A l'origine, le châtiment était beaucoup plus fort que la faute, la défense dépassait l'attaque. Irritez une bête féroce, elle vous déchirera; attaquez un homme du monde, il vous répondra par un trait d'esprit; injuriez un philosophe, il ne vous répondra rien. C'est la loi d'*économie de la force* qui produit cet adoucissement croissant de la sanction pénale. L'animal est un ressort grossièrement réglé dont la détente n'est pas toujours proportionnée à la force qui la provoque; de même l'homme primitif, et aussi la pé-

1. Quelque pessimiste niera-t-il cet instinct naturel de gratitude et nous objectera-t-il qu'au contraire l'homme est naturellement *ingrat?* Rien de plus inexact : il est *oublieux*, voilà tout. Les enfants, les animaux le sont encore plus. Il y a une grande différence entre ces deux choses. L'instinct de la gratitude existe chez tous les êtres et subsiste tant que dure vif et intact le souvenir du bienfait; mais ce souvenir s'altère très rapidement. Des instincts bien plus forts, comme l'intérêt personnel, l'orgueil, etc., le combattent. C'est pour cela que, quand nous nous mettons à la place d'autrui, nous sommes si choqués de ne pas voir une bonne action récompensée, tandis que nous éprouvons souvent si peu de remords en oubliant nous-même de répondre à un bienfait. Le sentiment de la gratitude est un de ces sentiments altruistes naturels qui, se trouvant en contradiction avec l'égoïsme également naturel, sont plus forts quand il s'agit d'apprécier la conduite d'autrui que de régler la nôtre propre.

nalité des premiers peuples. Pour se défendre contre un agresseur, on l'écrasait. Plus tard, on s'aperçoit qu'il n'y a pas besoin d'avoir la main si lourde : on tâche de proportionner exactement la réaction réflexe à l'attaque; c'est la période résumée dans le précepte : œil pour œil, dent pour dent, — précepte qui exprime un idéal encore infiniment trop élevé pour les premiers hommes, un idéal auquel nous-mêmes, de nos jours, nous sommes loin d'être arrivés complètement, quoique nous le dépassions à d'autres points de vue. Œil pour œil, c'est la loi physique de l'égalité entre l'action et la réaction qui doit régir un organisme parfaitement équilibré et fonctionnant d'une façon très régulière. Avec le temps seul l'homme s'aperçoit qu'il n'est même pas utile, pour sa conservation personnelle, de proportionner absolument la peine infligée à la souffrance reçue. Il tend donc et tendra de plus en plus dans l'avenir à diminuer la peine; il économisera les châtiments, les prisons, les sanctions de toute sorte; ce sont là des dépenses de force sociale parfaitement inutiles, dès qu'elles dépassent le seul but qui les justifie scientifiquement : défense de l'individu et du corps social attaqué. La rancune même, la haine, l'esprit de vengeance, cet emploi si vain des facultés humaines, tendent à disparaître pour laisser place à la constatation du fait et à la recherche des moyens les plus rationnels pour empêcher qu'il ne se renouvelle. Qu'est-ce que la haine? Une simple forme de l'instinct de conservation physique, le sentiment d'un danger toujours *présent* dans la personne d'un autre individu. Si un chien pense à quelque enfant qui lui a jeté une pierre, un mécanisme d'images naturel associe présentement pour lui à l'idée de l'enfant l'action de jeter la pierre : d'où colère et grincement de dents. La haine a donc eu son utilité et se justifie rationnellement dans un état social peu avancé : c'était un excitant précieux du système nerveux et, par lui, du système musculaire. Dans l'état social supérieur, où l'individu n'a plus besoin de se défendre lui-même, la haine n'a plus de sens. Si l'on est volé, on se plaint à la police; si l'on est frappé, on demande des dommages et intérêts. Déjà, à notre époque, il n'y a plus à pouvoir éprouver de la haine que les ambitieux, les ignorants ou les sots. Le duel, cette chose absurde, s'en ira; il est du reste à présent réglé dans ses détails comme une visite officielle, et bien souvent on s'y bat pour la forme. La peine de mort ou disparaîtra ou ne sera conservée que comme moyen préventif, dans le but d'épouvanter mécaniquement les criminels de race, les criminels mécaniques. Les prisons et les bagnes seront probablement démolis pour être remplacés par la déportation, qui est l'élimination sous sa forme la plus simple ; déjà

la prison même s'est adoucie[1]; on y laisse davantage pénétrer l'air et la lumière : les barreaux de fer qui retiennent le coupable sans trop écarter les rayons du soleil figurent symboliquement l'idéal de la justice pénale, qu'on peut exprimer par cette formule scientifique : le *maximum de défense sociale* avec le *minimum de souffrance individuelle.*

Ainsi, plus nous allons, plus la vérité théorique s'impose même aux masses et modifie le besoin populaire de châtiment. Lorsque aujourd'hui la société châtie, ce n'est jamais *pour l'acte qui a été commis* dans le passé, c'est pour ceux que le coupable ou d'autres à son exemple pourraient commettre dans l'avenir. La sanction ne vaut que comme promesse ou menace précédant l'acte et tendant mécaniquement à le produire; celui-ci accompli, elle perd toute sa valeur : elle est un simple bouclier ou un simple ressort déterministe, et rien de plus. C'est bien pour cela qu'on ne punit plus les fous par exemple : on y a renoncé, après avoir reconnu que la crainte du châtiment n'avait pas d'action efficace sur eux. Il y a un siècle à peine, avant Pinel, l'instinct populaire voulait qu'on les punît comme tous les autres coupables, ce qui prouve combien les idées de responsabilité ou d'irresponsabilité sont vagues dans le concept vulgaire et utilitaire de la sanction sociale. Le peuple ne parlait pas au nom de ces idées, mais bien plutôt au nom de l'intérêt social, lorsqu'il réclamait autrefois des châtiments cruels, en harmonie avec ses mœurs; les légistes ne doivent pas davantage les mettre en avant aujourd'hui, lorsqu'ils travaillent à réduire la peine au strict nécessaire. Le libre arbitre et la responsabilité absolue, à eux seuls, ne légitiment pas plus un châtiment social que l'irresponsabilité métaphysique et le déterminisme métaphysique; ce qui seul justifie la peine, c'est son *efficacité* au point de vue de la défense sociale[2].

1. Pour tous les délits qui ne peuvent entraîner la déportation, M. Le Bon proposait avec raison, ici même, l'*amende*, ou un *travail obligatoire* (industriel ou agricole), ou enfin un *service militaire* forcé sous une discipline sévère (*Revue philos.*, mai 1881). On le sait, nos prisons sont des lieux de perversion plutôt que de conversion. Ce sont des endroits de réunion et d'association pour les malfaiteurs, des « clubs anti-sociaux ». Chaque année, écrivait un président de la cour de cassation, M. Béranger, cent mille individus « vont s'y plonger plus avant dans le crime », soit un million en dix ans. De là l'augmentation considérable des récidives (cette augmentation est en moyenne de plus de deux mille par an).

2. Il faut donc approuver la nouvelle école de juristes, particulièrement nombreuse et brillante en Italie, qui s'efforce de placer le droit pénal en dehors de toute considération morale et métaphysique. Remarquons cependant que cette école a tort lorsque, après avoir mis à part toute idée de responsabilité métaphysique, elle pense être forcée par ses propres principes de mettre également à part « l'élément intentionnel et volontaire ». Suivant MM. Lombroso, E. Ferri, Garofalo, le jugement légal ne doit porter que sur

De même que les châtiments sociaux se réduisent de notre temps au strict nécessaire, les récompenses sociales (titres de noblesse, charges honorifiques, etc.) deviennent aussi beaucoup plus rares et plus exceptionnelles. Jadis, lorsqu'un général était vaincu, on le mettait à mort et quelquefois en croix; lorsqu'il était vainqueur, on le nommait *imperator* et on le portait en triomphe : de nos jours,

l'action et sur les mobiles sociaux ou anti-sociaux qui l'ont produite, sans jamais prétendre apprécier la *puissance* plus ou moins grande et la *qualité* intrinsèque de la volonté. MM. Garofalo et Ferri s'appuient sur un exemple qui se retourne contre eux : ils citent cet article des codes italiens et français qui punit de prison et d'amende « l'homicide, les coups et blessures *involontaires* » (Garofalo, *Di un criterio positivo della penalità*, Napoli, 1880; E. Ferri, *Il diritto di punire*, Torino, 1882). Suivant eux, cet article de loi, ne tenant aucun compte de la volonté du coupable, ne considère que l'acte brut, tout à fait détaché de l'intention qui l'a dicté : cette loi, suivant eux, serait l'un des types dont les lois de l'avenir doivent se rapprocher. — Mais il n'est pas du tout exact que l'article en question ne tienne aucun compte de la volonté du coupable; si les coups et blessures dits *involontaires* (ou plutôt *par imprudence*) étaient absolument tels, on ne les punirait pas, parce que la punition serait inefficace; la vérité est qu'ils se produisent faute d'attention; or l'attention étant une œuvre de volonté, elle peut mécaniquement être excitée ou soutenue par la crainte de la peine, et c'est pourquoi la peine intervient. La vie en société exige précisément chez l'homme, entre toutes les autres qualités, une certaine dose d'attention, une puissance et une stabilité de la volonté dont le sauvage par exemple est incapable. Le droit pénal a pour but, entre autres objets, de développer la volonté en ce sens : aussi est-ce encore à tort que MM. Carrara et E. Ferri ne trouvent « aucune responsabilité sociale » chez celui qui a commis un crime sans le faire de sa propre initiative et selon un mobile anti-social, mais parce qu'un autre l'a forcé à donner le coup de poignard ou à verser le poison. Un tel homme, quoi qu'en pensent les modernes juristes italiens, constitue un certain danger pour la société, non sans doute à cause de ses passions ou même de ses actions *personnelles*, mais simplement à cause de sa faiblesse de volonté : c'est un instrument au lieu d'être une personne; or il est toujours périlleux d'avoir dans un État des instruments au lieu de citoyens. Il peut exister quelque chose d'anti-social non seulement dans les mobiles extérieurs qui agissent sur la volonté, mais même dans la nature de cette volonté; or, partout où se trouve quelque chose d'anti-social, il y a prise pour une sanction légale. Il ne faut donc pas considérer la pénalité humaine comme étant absolument de même ordre que la sanction prétendue naturelle, qui tire les conséquences d'un acte donné, par exemple celui de tomber à l'eau, sans se préoccuper jamais de la volonté et de l'intention qui a précédé cet acte (E. Ferri, *Il diritto di punire*, p. 25). Non, le déterminisme intérieur de l'individu ne saurait échapper entièrement à l'appréciation légale, et de ce qu'un juge n'a jamais à se demander si un acte est *moralement* ou *métaphysiquement libre*, il ne s'ensuit pas qu'il doive en aucun cas négliger d'examiner avec quelle dose d'*attention* et d'*intention*, enfin avec quel degré de volonté consciente cet acte a été accompli. Par degrés, le châtiment n'est devenu aujourd'hui qu'une mesure de précaution sociale; mais cette précaution doit viser, outre l'acte et ses mobiles, la volonté qui se cache derrière : cette volonté, quelle que soit sa nature ultime et métaphysique, est mécaniquement une force dont l'intensité plus ou moins grande doit entrer dans les calculs sociaux. Il serait absurde à un ingénieur qui veut endiguer un fleuve de se préoccuper uniquement du volume de ses eaux, sans faire entrer en ligne de compte la force du courant qui les entraine.

un général n'a pas besoin pour vaincre de s'attendre ni à de tels honneurs ni à une fin si lamentable. La société reposant sur un ensemble d'échanges, celui qui rend un service s'attend, en vertu des lois économiques, à recevoir non une sanction, mais simplement un autre service : des *honoraires* ou un *salaire* remplacent la récompense proprement dite; le bien appelle le bien par une sorte d'équilibre naturel. Au fond, la *récompense*, telle qu'elle existait et existe encore aujourd'hui dans les sociétés non démocratiques, constituait toujours un *privilège*. Par exemple, l'auteur que le roi choisissait autrefois pour lui donner une pension était assurément un écrivain *privilégié*, tandis qu'aujourd'hui l'auteur dont les livres se vendent est simplement un écrivain lu. La récompense était si bien considérée jadis comme un privilège, qu'elle devenait fort souvent *héréditaire*, comme les fiefs ou les titres; c'est ainsi que la prétendue justice distributive produisait en fait les plus choquantes injustices. De plus, celui même qu'on récompensait y perdait en dignité morale; car ce qu'il recevait ne lui apparaissait à lui-même que comme un *don*, au lieu d'être une *possession* légitime. Chose remarquable, le régime économique qui tend à prédominer parmi nous a, par certains côtés, un aspect beaucoup plus moral que le régime de la prétendue justice distributive, car, au lieu de faire de nous des hommes-liges, il nous fait légitimes et absolus possesseurs de tout ce que nous gagnons par notre travail et nos œuvres. Tout ce qui s'obtenait autrefois par *récompense* ou par *faveur* s'obtiendra de plus en plus par *concours*. Les concours, où MM. Renan et Taine voient une cause d'abaissement pour la société moderne, permettent aujourd'hui à l'homme de talent de créer lui-même sa position et de se devoir à lui-même la place où il parvient. Or les concours sont un moyen de remplacer la récompense et le don *gracieux* par un payement exigible. Plus nous allons, plus chacun sent ce qu'on lui doit et le réclame; mais ce qu'on doit à chacun perd de plus en plus le caractère d'une sanction pour prendre celui d'un engagement liant à la fois la société et l'individu.

Comme les récompenses sociales déterminées que nous venons de rappeler, les autres récompenses plus vagues de l'*estime publique* et de la *popularité* tendent aussi à perdre de leur importance avec la marche même de la civilisation. Chez les sauvages, un homme populaire est un dieu ou à peu près; chez les peuples déjà civilisés, c'est encore un homme d'une taille surhumaine, un « instrument providentiel »; il viendra un moment où, aux yeux de tous, ce sera un homme et rien de plus. L'engouement des peuples pour les Césars ou les Napoléons passera par degrés; la renommée des

hommes de science nous apparaît déjà aujourd'hui comme la seule vraiment grande et durable; or, ceux-ci étant surtout admirés des gens qui les comprennent et ne pouvant être compris que par un petit nombre, leur gloire sera toujours restreinte à un cercle peu large. Perdus dans la marée montante des têtes humaines, les hommes de talent ou de génie s'habitueront donc à n'avoir besoin, pour se soutenir en leurs travaux, que de l'estime d'un petit nombre et de la leur propre. Ils se frayeront ici-bas un chemin et l'ouvriront à l'humanité, poussés plutôt par une force intérieure que par l'attrait des récompenses. Plus nous allons, plus nous sentons que le *nom* d'un homme doivent peu de chose; nous n'y tenons encore que par une sorte d'enfantillage conscient; mais l'*œuvre*, pour nous-mêmes comme pour tous, est la chose essentielle. Les hautes intelligences, pendant que dans les hautes sphères elles travaillent presque silencieusement, doivent voir avec joie les petits, les infimes, ceux qui sont sans nom et sans mérite, avoir une part croissante dans les préoccupations de l'humanité. On s'efforce bien plus aujourd'hui d'adoucir le sort de ceux qui sont malheureux ou même déjà coupables que de combler de bienfaits ceux qui ont le bonheur d'être au premier rang de l'échelle humaine : par exemple, une loi nouvelle concernant le peuple ou les pauvres pourra nous intéresser plus que tel événement arrivé à un haut personnage : c'était tout le contraire autrefois. Les questions de personnes s'effaceront pour laisser place aux idées abstraites de la science ou au sentiment concret de la pitié et de la philanthropie. La misère d'un groupe social attirera plus invinciblement l'attention et les bienfaits que le mérite de tel ou tel individu. On voudra plus encore soulager ceux qui souffrent que récompenser d'une manière brillante et superficielle ceux qui ont bien agi. A la justice distributive, — qui est une justice tout individuelle, toute personnelle, une justice de privilège (si les mots ne juraient pas ensemble), — doit donc se substituer une équité d'un caractère plus absolu et qui n'est au fond que la charité. Charité pour tous les hommes, quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique, tel doit être le but dernier poursuivi même par l'opinion publique.

IV. — Sanction intérieure.

Toute sanction extérieure, peine ou récompense, nous est apparue tantôt comme une cruauté, tantôt comme un privilège. S'il n'y a pas de raison purement morale pour établir ainsi, du dehors de l'être, une proportion absolue entre le bonheur et la vertu, y a-t-il une raison purement morale pour la voir réalisée au dedans de l'être,

par sa *sensibilité?* En d'autres termes, doit-il et peut-il exister dans les la conscience, pour employer les termes de Kant, un état *pathologique* de *plaisir* ou de *peine* sanctionnant la *loi morale*, une sorte de pathologie morale, et la *moralité* doit-elle, *à priori*, avoir des conséquences *passionnelles?*

Figurons-nous, par hypothèse, une vertu si hétérogène à la nature qu'elle n'aurait aucun caractère sensible et ne se trouverait en conformité avec aucun *instinct* social ou personnel, avec aucune *passion* naturelle, aucun πάθος, mais en conformité avec la seule raison *pure;* figurons-nous d'autre part une direction immorale de la volonté qui, tout en étant la négation des « lois de la raison pure pratique », ne rencontrerait pas en même temps résistance de la part d'un penchant naturel, d'une passion naturelle (même pas, par hypothèse, le plaisir naturel de raisonner juste, le sentiment agréable de l'exercice logique selon les règles). En ce cas (qui ne peut d'ailleurs se rencontrer dans l'humanité), serait-il rationnel qu'à un mérite et à un démérite sans aucun rapport avec le monde sensible vinssent se joindre une peine ou une jouissance sensibles, une *pathologie?*

Aussi la satisfaction morale ou le remords, en tant que *plaisir* et *peine*, en tant que *passions*, c'est-à-dire en tant que simples phénomènes de la sensibilité, semblent à Kant non moins inexplicables que l'idée même du devoir. « Il est absolument impossible de comprendre *à priori* comment une pure idée, qui ne contient elle-même rien de sensible, produit un *sentiment* de plaisir ou de peine;... il nous est absolument impossible, à nous autres hommes, d'expliquer pourquoi et comment l'universalité d'une maxime comme loi, par conséquent la moralité, nous *intéresse* [1]. » Il y aurait donc ici un mystère; la projection de la moralité dans le domaine de la sensibilité sous forme de sanction intérieure serait sans *pourquoi* possible, et Kant affirme cependant qu'elle est évidente *à priori*. Nous sommes forcés, dit-il, « de nous contenter de pouvoir encore si bien voir *à priori* que ce *sentiment* (produit par une pure idée) est inséparablement lié à la représentation de la loi morale en tout être raisonnable fini [2]. »

La vérité, croyons-nous, est que nous n'apercevons point purement « *à priori* » de raison pour joindre un plaisir *sensible* à une in-

1. *Crit. de la R. prat.*, tr. Barni, 121; Cf. 258, 259, 256, 248, 252, 374.

2. *Ib.*, 258. M. Janet, s'inspirant sans doute de Kant et peut-être des théologiens, renonce aussi à déduire le sentiment du remords de l'immoralité; il semble y voir la preuve d'une sorte de mystérieuse harmonie préétablie entre la nature et la loi morale. « Le remords, dit-il, est la douleur cuisante, la *morsure* qui torture le cœur après une action coupable. Cette souffrance n'a aucun caractère moral et doit être considérée comme une sorte de *châtiment* infligé au crime par la *nature* elle-même. » (*Tr. de philos.*, p. 673.)

tention qui, par hypothèse, serait exclusivement supra-sensible et absolument hétérogène à la nature[1]. Le mystère semble ici se résoudre en une impossibilité. Si le mérite moral était pure conformité à la *loi* rationnelle comme telle, pure *rationalité*, pur *formalisme*, s'il était l'œuvre d'une pure liberté transcendante et étrangère à tout penchant naturel, il ne produirait aucune jouissance dans l'ordre de la nature, aucune expansion de l'être sensible, aucune chaleur intérieure, aucun battement du cœur. De même, si la mauvaise volonté, source du démérite, pouvait, par hypothèse, ne se trouver en même temps contraire à *aucun* des penchants naturels de notre être, mais les servait tous, elle ne produirait nulle souffrance; le démérite en ce cas devrait même *naturellement* aboutir au parfait bonheur sensible et passionnel. S'il n'en est pas ainsi, c'est que l'acte moral ou immoral, en même temps qu'il est supra-sensible par l'intention, rencontre dans notre nature « pathologique » des aides ou des obstacles; si nous jouissons ou souffrons alors, ce n'est plus en tant que notre intention est conforme au contraire à une loi rationnelle fixe, à une loi de liberté supra-naturelle, mais, en tant qu'elle se trouve en même temps conforme au contraire à notre nature sensible, toujours plus ou moins variable.

En d'autres termes, la satisfaction morale ou le remords ne proviennent pas de notre *rapport à une loi morale* tout *à priori*, mais de notre *rapport aux lois naturelles* et empiriques.

Même le simple *plaisir* de raison que nous pouvons éprouver à universaliser une maxime de conduite ne peut encore s'expliquer que par la tendance *naturelle* de l'esprit à dépasser toute borne particulière, et, d'une manière générale, par la tendance de toute activité à continuer sans fin le mouvement commencé. Si l'on ne fait pas intervenir de considérations empiriques, toute jouissance *morale*, ou même rationnelle, ou même purement *logique*, deviendra non seulement inexplicable, mais impossible *à priori*. On pourra bien encore admettre une *supériorité* de l'ordre de la raison sur celui de la sensibilité et de la nature, mais non un *retentissement* possible de ces deux ordres l'un dans l'autre, retentissement qui est tout *à posteriori*. Pour que la sanction intérieure fût vraiment *morale*, il faudrait qu'elle n'eût rien de sensible ou de *pathologique*, c'est-à-dire précisément rien d'agréable ou de pénible passionnellement; il faudrait qu'elle fût l'*apathie* des stoïciens, c'est-à-dire une sérénité par-

1. Ces pages étaient écrites quand nous en avons trouvé comme une confirmation de fait dans la thèse approfondie de M. Vallier sur l'*intention morale*, où apparaît dans toute sa rigueur la logique paradoxale du formalisme kantien, aboutissant non plus à l'optimisme, mais au pessimisme.

faite, une *ataraxie*, une satisfaction supra-sensible et supra-passionnelle; il faudrait qu'elle fût, relativement à ce monde, le *nirvâna* des bouddhistes, le complet détachement de tout πάθος; il faudrait donc qu'elle perdît tout caractère de *sanction sensible*. Une loi supra-sensible ne peut avoir qu'une sanction supra-sensible, conséquemment étrangère à ce qu'on appelle plaisir et douleur naturels; et cette sanction est aussi indéterminée pour nous que l'ordre supra-sensible lui-même, x.

Au fond, la sanction dite *morale* et réellement sensible est un cas particulier de cette loi *naturelle* selon laquelle *tout déploiement de l'activité est accompagné de plaisir*. Ce plaisir diminue, disparaît et laisse place à la souffrance selon les résistances *intérieures* ou *extérieures* que l'activité rencontre. A l'*intérieur* de l'être, l'activité peut rencontrer ces résistances soit dans la nature d'esprit et le *tempérament intellectuel*, soit dans le caractère et le *tempérament moral*. Les aptitudes d'esprit diffèrent évidemment selon les individus; un poète sera difficilement un bon notaire, et on comprend les souffrances d'Alfred de Musset clerc dans une étude; un poète d'imagination sera difficilement aussi un mathématicien, et on comprend les protestations de Victor Hugo contre le « chevalet des X et des Y ». Toute intelligence semble avoir un certain nombre de directions où la poussent de préférence des habitudes héréditaires; lorsqu'elle s'écarte de ces directions, elle souffre. Cette souffrance peut être dans certains cas un véritable déchirement et se rapprocher beaucoup du remords « moral ». Supposons par exemple un artiste qui sent en lui le génie et qui s'est trouvé condamné toute sa vie à un travail manuel; ce sentiment d'une existence perdue, d'une tâche non remplie, d'un idéal non réalisé, le poursuivra, obsédera sa sensibilité à peu près de la même manière que la conscience d'une défaillance morale. Voici donc un exemple des plaisirs ou des douleurs qui attendent tout déploiement de l'activité dans n'importe quel milieu. Du tempérament intellectuel passons maintenant au tempérament moral; là encore, nous nous trouvons en présence d'une foule de penchants instinctifs qui produiront la joie ou la douleur selon que la volonté leur obéira ou leur résistera : penchants à l'avarice, à la charité, au vol, à la sociabilité, à la férocité, à la pitié, etc. Ces tendances si diverses peuvent exister dans un même caractère et le tirailler en tous sens; la joie qu'éprouve l'homme de bien à suivre ses *instincts* sociaux aura donc pour pendant celle que le coupable éprouve à suivre ses *instincts* anti-sociaux. On sait le mot de ce jeune malfaiteur cité par Maudsley : « Dieu! que c'est donc bon de voler! Quand même j'aurais des millions, je voudrais encore être voleur. »

Lorsque cette joie de mal faire n'est compensée par aucun regret ni remords postérieur (et c'est ce qui arriverait, suivant les criminalistes, chez les neuf dizièmes des criminels de race), il s'ensuit un renversement complet dans la direction de la conscience, semblable à celui qui se produit dans l'aiguille aimantée; les instincts mauvais étouffant tous les autres, c'est d'eux ou à peu près que vient la seule sanction *pathologique*. Le jeune voleur dont parle Maudsley, s'il avait manqué une occasion de voler, eût certes souffert intérieurement, il eût eu comme l'esquisse d'un remords. Le phénomène pathologique désigné sous le nom de sanction intérieure peut donc être considéré comme indifférent en lui-même à la qualité morale des actes. La sensibilité, où se passent les phénomènes de ce genre, n'a nullement la fixité de la raison; elle appartient au nombre de ces choses « ambiguës et à double usage » dont parle Platon : elle peut favoriser le mal comme le bien.

Nos instincts, nos penchants, nos passions ne savent ce qu'ils veulent; ils ont besoin d'être dirigés par la raison, et la joie ou la souffrance qu'ils peuvent nous occasionner ne vient guère de leur conformité avec la fin que leur propose la *raison*, mais de leur conformité avec la fin vers laquelle ils se tournaient *naturellement* d'eux-mêmes. En d'autres termes, la joie de bien faire et le remords de mal faire ne sont jamais proportionnels en nous au triomphe du bien ou du mal moral, mais à la lutte qu'ils ont eu à soutenir contre les penchants de notre tempérament physique ou psychique.

Si les éléments du remords ou de la joie intérieure, provenant ainsi de la sensibilité, sont généralement variables, il en est un cependant qui présente une certaine fixité et qui peut exister chez tous les esprits élevés : nous voulons parler de cette satisfaction qu'éprouve toujours un individu à se sentir classé parmi les êtres supérieurs, rapproché de son propre idéal, adapté à cet idéal pour ainsi dire; cette satisfaction correspond à la souffrance intellectuelle de se sentir déchu de son rang et de son espèce, tombé au niveau des êtres inférieurs. Une telle satisfaction, un tel genre de remords intellectuel n'existent guère que chez les esprits philosophiques; de plus cette sanction, limitée à un petit nombre d'êtres moraux, comporte une certaine antinomie. En effet, la souffrance produite par le contraste entre notre idéal et notre état réel doit être en nous d'autant plus grande que nous avons une plus pleine conscience de l'idéal, car alors nous acquérons une vue plus nette de la distance qui nous en sépare. Donc, moins nous sommes imparfaits, plus nous devons souffrir en nous comparant avec l'idéal de perfection. La susceptibilité de la conscience va augmentant à mesure que celle-ci se développe,

et la vivacité du remords est une mesure de notre élévation morale. De même que les organismes supérieurs sont toujours plus sensibles à toute espèce de douleur venant du dehors, et qu'en moyenne par exemple un blanc souffre plus dans sa vie qu'un nègre, de même les êtres les mieux organisés moralement sont plus exposés que d'autres à cette souffrance venant du dedans et dont la cause leur est toujours présente : la souffrance de l'idéal non réalisé. L'être le plus moral semble, sous bien des rapports, fait pour souffrir davantage. Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement.

En définitive, la morale vulgaire et même la morale kantienne tendent à faire du remords une *expiation*, un rapport mystérieux et inexplicable entre la volonté morale et la nature; de même, elles tendent à faire de la satisfaction morale une récompense. Pour nous, nous avons essayé de ramener le remords sensible à une simple *résistance* naturelle des penchants les plus profonds de notre être, et la satisfaction sensible à un sentiment naturel de *facilité*, d'aisance, de liberté que nous éprouvons lorsque nous cédons à ces penchants. S'il y a une sanction supra-sensible de la loi supra-sensible, elle doit être, encore une fois, étrangère au *sens* proprement dit, à la passion, au πάθος.

Nous sommes loin de nier pour cela l'utilité pratique de ce qu'on nomme les plaisirs moraux et les souffrances morales. La souffrance, par exemple, si elle ne se justifie pas comme *pénalité*, se justifie fort bien comme utilité. Le remords acquiert une valeur lorsqu'il peut nous servir à quelque chose, lorsqu'il est la conscience d'une imperfection encore actuelle soit dans ses causes, soit dans ses effets, dont l'acte passé était simplement le signe; alors il ne porte pas sur cet acte même, mais sur l'imperfection révélée par l'acte ou sur les conséquences qui se déroulent; c'est un aiguillon qui sert à nous lancer en avant. A ce point de vue, qui n'est pas proprement celui de la sanction, la souffrance du remords et même toute souffrance en général, toute austérité, acquiert une valeur morale qu'il ne faut pas négliger et que négligent trop souvent les purs utilitaires. On sait l'horreur de Bentham pour ce qui lui rappelait le « principe ascétique », pour tout ce qui lui apparaissait comme le moindre sacrifice d'un plaisir; il avait tort. La souffrance peut parfois être en morale ce que sont les amers en médecine, un tonique puissant. Le malade lui-même en sent le besoin : celui qui a abusé du plaisir est le premier à désirer la douleur, à la savourer; c'est par une raison analogue que, après avoir abusé des douceurs, on en arrive à savourer

une infusion de quinquina. Le vicieux en vient à haïr non seulement son vice, mais les jouissances mêmes qu'il lui procurait; il les méprise à tel point que, pour se le montrer à soi-même, il aime à se sentir souffrir. Toute souillure a besoin d'une sorte de mordant pour être effacée; la douleur peut être ce mordant. Si elle ne peut jamais constituer une *sanction* morale, le mal pathologique et le mal moral étant hétérogènes, elle peut devenir parfois un utile cautère. Sous ce nouvel aspect, elle a une valeur médicatrice incontestable; mais d'abord, pour qu'elle soit vraiment morale, elle doit être consentie, demandée par l'individu même. De plus, il faut se souvenir qu'une médication ne doit pas durer trop longtemps, ni surtout être éternelle. Les religions et la morale classique ont compris ce que vaut la douleur, mais elles en ont abusé; elles ont fait comme ces chirurgiens si émerveillés des résultats de leurs opérations qu'ils ne demandent plus qu'à couper bras et jambes. « Tailler » ne peut jamais être un but, et la fin dernière doit être de « recoudre ». Le remords ne vaut que pour conduire plus sûrement à une résolution définitivement bonne.

En somme, on pourrait considérer le remords sous un double aspect, tantôt comme la constatation douloureuse et relativement *passive* d'un fait (désobéissance à un penchant plus ou moins profond de l'être, déchéance de l'individu par rapport à l'espèce ou à son propre idéal), tantôt comme un effort plus ou moins pénible encore, mais *actif* et énergique, pour sortir de cet état de déchéance. Sous son premier aspect, le remords peut être logiquement et physiquement nécessaire; mais il ne devient moralement bon que lorsqu'il revêt son second caractère. Le remords est donc d'autant plus moral qu'il ressemble moins à une *sanction* véritable. Il est des tempéraments chez lesquels ces deux caractères du remords sont assez nettement scindés; il en est qui peuvent éprouver une souffrance très cuisante et parfaitement vaine; il en est d'autres qui (la raison et la volonté étant chez eux prédominantes) n'ont pas besoin de beaucoup souffrir pour reconnaître qu'ils ont mal fait et s'imposer une réparation; ces derniers sont supérieurs au point de vue moral, ce qui prouve que la prétendue *sanction* intérieure, ainsi que toutes les autres, ne se justifie que comme un moyen d'*action*.

IV. — Sanction religieuse.

Plus nous allons, plus la sanction proprement dite, c'est-à-dire la « pathologie » morale, nous apparaît comme une sorte de garde-fou, ayant son utilité là seulement où il y a un chemin tracé et quelqu'un

qui y marche. Au delà de la vie, dans l'éternel précipice, les garde-fous deviennent tout à fait superflus. Une fois terminée « l'épreuve » de l'existence, il n'y a plus à y revenir, si ce n'est, bien entendu, pour en tirer des expériences et de sages enseignements, au cas où il nous faudrait recommencer de nouvelles épreuves. Telle n'est pas la pensée des principales religions humaines. Les religions, en tant qu'elles commandent une certaine règle de conduite, l'obéissance à certains rites, la foi à tels ou tels dogmes, ont toutes besoin d'une sanction pour confirmer leur commandements. Elles s'accordent toutes à invoquer la sanction la plus redoutable qui se puisse imaginer : à ceux qui ont violé leurs ordres d'une manière ou d'une autre, elles promettent des peines éternelles et font des menaces qui dépassent ce que l'imagination de l'homme le plus furieux peut rêver d'infliger à son plus mortel ennemi. Par là comme sur beaucoup d'autres points, les religions sont en plein désaccord avec l'esprit de notre temps; mais il est étrange de penser qu'elles sont suivies encore par une foule de philosophes et de métaphysiciens. Se figurant Dieu comme la plus terrible des puissances, on en conclut que, lorsqu'il est irrité, il doit infliger le plus terrible des châtiments. On oublie que Dieu, ce suprême idéal, devrait être tout simplement incapable de faire du mal à personne, à plus forte raison de rendre le mal pour le mal. Précisément parce que Dieu est conçu comme le maximum de puissance, il pourrait n'infliger que le minimum de peine; car plus est grande la force dont on dispose, moins on a besoin d'en dépenser pour obtenir un effet donné. Comme en outre on voit en lui la suprême bonté, il est impossible de se le représenter infligeant même ce minimum de peine; il faut bien qu'au moins le père céleste ait cette supériorité sur les pères d'ici-bas de ne point fouetter ses enfants. Enfin, comme il est par hypothèse la souveraine intelligence, nous ne pouvons pas croire qu'il fasse rien sans raison; or pour quelle raison ferait-il souffrir inutilement un coupable? Dieu est au-dessus de tout outrage et n'a pas à se défendre; il n'a donc pas à frapper. Les religions sont toujours portées à se représenter l'homme méchant comme un Titan engageant une lutte contre Dieu même : Jupiter une fois vainqueur, il est tout naturel qu'il prenne désormais ses sûretés et écrase son adversaire sous une montagne. Mais c'est se faire de Dieu une étrange idée que de se figurer qu'il pourrait ainsi lutter matériellement avec les coupables sans perdre de sa majesté et de sa sainteté. Du moment où la Loi morale personnifiée entreprend ainsi une lutte physique avec les coupables, elle perd précisément son caractère de loi; elle s'abaisse jusqu'à eux, elle déchoit. Un Dieu ne peut pas lutter avec un homme : il s'ex-

pose à être terrassé, comme l'ange par Jacob. Ou Dieu, cette loi vivante, est la toute-puissance, et alors nous ne pouvons pas véritablement l'*offenser*, mais aussi il ne doit pas nous *punir;* ou nous pouvons réellement l'offenser, mais alors nous pouvons quelque chose sur lui, il n'est pas la toute-puissance, il n'est pas l'absolu, il n'est pas Dieu. Les fondateurs des religions se sont imaginé que la loi la plus sainte devait être la loi la plus forte : c'est absolument le contraire. L'idée de force se résout logiquement dans le rapport d'une puissance à une résistance : toute force physique est donc moralement une faiblesse. Étrange conception et bien anthropomophique, que de supposer Dieu ayant une geôle ou une « géhenne », et pour serviteur et geôlier le démon. En somme, le démon n'est pas plus responsable de l'enfer que le bourreau ne l'est des instruments de supplice qu'on lui remet entre les mains; il est peut-être même assez à plaindre de la besogne qu'on lui fait accomplir. La vraie responsabilité passe par-dessus sa tête; il n'est que l'exécuteur des hautes œuvres divines, et un philosophe pourrait soutenir non sans vraisemblance que le vrai démon, ici, c'est Dieu [1]. Si une loi humaine, si une loi civile ne peut se passer de sanction physique, c'est, nous l'avons vu, en tant qu'elle est civile et humaine. Il n'en est pas ainsi de la loi morale, qui est supposée ne protéger qu'un principe, et qu'on se représente comme immuable, éternelle, impassible en quelque sorte : on ne peut être *passible* devant une loi *impassible*. La force ne pouvant rien contre elle, elle n'a pas besoin de lui répondre par la force. Celui qui croit avoir renversé la loi morale doit la retrouver toujours debout en face de lui, comme Hercule voyait sans cesse se relever sous son étreinte le géant qu'il s'imaginait avoir terrassé pour jamais. Être éternel, voilà la seule vengeance possible du bien à l'égard de ceux qui le violent. Si Dieu avait créé des volontés d'une nature assez perverse pour lui être indéfiniment contraires, il serait réduit en face d'elles à l'impuissance, il ne pourrait que les plaindre et se plaindre lui-même de les avoir faites. Son devoir ne serait pas de les frapper, mais d'alléger le plus possible leur malheur, de se montrer d'autant plus doux et meilleur qu'ils seraient pires : les damnés, s'ils étaient vraiment inguérissables, auraient en somme plus besoin des délices du ciel que les élus eux-mêmes. De deux choses l'une : ou les coupables peuvent être ramenés au bien; alors l'enfer prétendu ne sera pas autre chose qu'une immense école où l'on tâchera de dessiller les yeux de tous les réprouvés et de les faire remonter le plus rapidement au

1. « Un Dieu capable de haine mériterait tout le premier d'être mis dans l'enfer créé par lui. » (A. Fouillée, *Science sociale*, p. 296.)

ciel ; ou les coupables sont incorrigibles comme des maniaques inguérissables (ce qui est absurde); alors ils seront aussi éternellement à plaindre, et une bonté suprême devra tâcher de compenser leur misère par tous les moyens imaginables, par la somme de tous les bonheurs sensibles. De quelque façon qu'on l'entende, le dogme de l'enfer apparaît ainsi comme le contraire même de la vérité.

Au reste, en *damnant* une âme, c'est-à-dire en la chassant pour jamais de sa présence ou, en termes moins mystiques, en l'excluant pour jamais de la vérité, Dieu s'exclurait lui-même de cette âme, limiterait lui-même sa puissance et, pour tout dire, se damnerait lui-même dans une certaine mesure. La peine du *dam* retombe sur celui même qui l'inflige. Quant à la peine du sens, que les théologiens en distinguent, elle est évidemment bien plus insoutenable encore, même si on la prend en un sens métaphorique. Au lieu de damner, Dieu ne peut qu'appeler éternellement à lui ceux qui s'en sont écartés; c'est surtout pour les coupables qu'il faudrait dire avec Michel-Ange que Dieu ouvre tout grands ses deux bras sur la croix symbolique. Nous nous le représentons aussi comme regardant tout de trop haut pour qu'à ses yeux les réprouvés soient jamais autre chose que des malheureux; or les malheureux ne doivent-ils pas être, sous ce rapport sinon sous les autres, les préférés de la bonté infinie?

V. — Sanction d'amour et de fraternité.

Jusqu'ici, nous avons considéré comme liés les deux aspects de la sanction : *châtiment* et *récompense;* mais peut-être est-il possible de les considérer à part l'un de l'autre. M. Janet, par exemple, semble disposé à rejeter la récompense proprement dite et le droit à la récompense [1], pour n'admettre comme légitime que le châtiment. Cette première position est, croyons-nous, la plus difficile que l'on puisse prendre dans l'examen de la question. — Il en est une seconde tout opposée, où un autre philosophe s'est placé, et que nous devons examiner pour être complet : rejeter tout à fait le châtiment, s'efforcer pourtant de maintenir un rapport rationnel entre le mérite et le bonheur [2]. Cette doctrine renonce à l'idée kantienne qui

1. « Nous admettons sans hésiter la maxime stoïcienne : La vertu est à elle-même sa propre récompense... Concevrait-on un triangle géométrique qui, par hypothèse, serait doué de conscience et de liberté, et qui, ayant réussi à dégager sa pure essence du conflit des causes matérielles qui tendent de toutes parts à violenter sa nature, aurait en outre besoin de recevoir des choses extérieures un prix pour s'être affranchi de leur empire? » (M. P. Janet, *La morale*, 590.)

2. M. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*.

fait du mérite la conformité à une loi toute formelle. L'univers est représenté comme une immense société, où tout devoir est toujours un devoir envers quelqu'un d'actif, de vivant. Dans cette société, « celui qui aime doit être aimé. » Quoi de plus naturel ? Dire que l'homme vertueux mérite le bonheur, « c'est dire que toute bonne volonté lui veut du bien en retour du bien qu'il a voulu. » Le rapport du mérite au bonheur devient alors « un rapport de volonté à volonté, de personne à personne, un rapport de reconnaissance et conséquemment de fraternité ou d'amour moral[1]. » Ainsi, dans l'idée de retour et de reconnaissance, on trouverait le lien cherché entre la bonne action et le bonheur. L'*amabilité*, tel serait le principe nouveau de la sanction, principe qui, tout en excluant le châtiment, suffirait à justifier une sorte de récompense, non matérielle, mais morale. Remarquons-le, cette sanction n'est pas valable pour un être que, par hypothèse, on considérerait comme absolument solitaire; mais, suivant la doctrine que nous examinons, il n'existe nulle part d'être semblable; on ne peut pas sortir de la société, parce qu'on ne peut pas sortir de l'univers : la loi morale n'est donc au fond qu'une loi sociale, et ce que nous avons dit des rapports actuels entre les hommes vaut aussi pour les rapports idéaux de tous les êtres les uns avec les autres. A ce point de vue, la récompense devient une sorte de « réponse » d'amour; toute bonne action ressemble à un « appel » adressé à tous les êtres du vaste univers; il paraît illégitime que cet appel ne soit pas entendu et que l'amour, infécond, ne produise pas la reconnaissance : l'amour suppose la mutualité de l'amour, conséquemment la coopération et le concours, conséquemment la satisfaction de la volonté et le bonheur. Quant au malheur sensible d'un être, il s'expliquerait, dans cette doctrine, par la présence de quelque volonté aveugle s'élevant contre lui du sein de la nature, du sein de la société universelle. Or si, par hypothèse, un être est vraiment aimant, il deviendra aimable non seulement aux yeux des hommes, mais aux yeux de toutes les volontés élémentaires qui constituent la nature; il acquerra ainsi une sorte de droit idéal à être respecté et aidé par elles, conséquemment à être heureux par elles. On peut considérer tous les maux sensibles, — souffrances, maladies, mort —, comme provenant d'une sorte de guerre et de haine aveugle des volontés inférieures; lorsque cette haine prend pour victime l'amour même, nous nous en indignons, et quoi de plus juste ? Si l'amour d'autrui ne doit être payé qu'avec de l'amour, nous avons du moins conscience qu'il doit l'être avec celui

1. *La liberté et le déterminisme*, page 368.

de la nature tout entière, non pas seulement avec celui de tel ou tel individu; cet amour de la nature, ainsi universalisé, deviendra pour celui qui en est l'objet le bonheur, y compris même le bonheur sensible : le lien entre la bonne volonté et le bonheur, que nous voulions briser, sera de nouveau rétabli.

Cette hypothèse, nous en convenons, est la seule et dernière ressource pour justifier métaphysiquement le sentiment empirique d'indignation que produit en nous le mal sensible, lorsqu'il accompagne la bonne volonté. Seulement, remarquons bien ce qu'enveloppe l'hypothèse. Il faut en venir, dans cette doctrine, à admettre sans preuve que toutes les volontés qui constituent la nature sont d'essence et de direction analogues, de manière à converger vers le même point. Si le bien que poursuit, par exemple, une société de loups, était dans le fond des choses aussi différent du bien poursuivi par la société humaine qu'il semble l'être en apparence, la bonté d'un homme n'aurait rationnellement rien de respectable pour celle d'un loup, ni celle d'un loup pour un homme; il faut donc compléter l'hypothèse précédente par cette autre, bien séduisante et bien hasardeuse, que nous avons ailleurs exprimée nous-même comme possible : « A l'évolution extérieure, dont les formes sont si variables, ne correspondrait-il pas une tendance, une inspiration intérieure éternellement la même et travaillant tous les êtres? N'y aurait-il pas en eux une connexion de tendances et d'efforts analogue à la connexion anatomique signalée par Geoffroy Saint-Hilaire dans les organismes [1] ? »

Selon cette doctrine, l'idée de sanction vient se fondre dans l'idée plus morale de « *coopération* »; celui qui fait le bien universel travaille à une œuvre si grande qu'il a idéalement droit au concours de tous les êtres, membres du même tout, depuis la première monère jusqu'à la cellule cérébrale de l'organisme le plus élevé. Celui qui fait le mal, au contraire, devrait recevoir de tous un « refus de concours » qui serait une sorte de punition négative; il se trouverait moralement isolé, tandis que l'autre serait en communion avec l'univers.

Ainsi restreinte, épurée, sauvée par la métaphysique, cette idée d'une harmonie finale entre le bien moral et le bonheur devient assurément plus admissible. Mais, en premier lieu, ce n'est plus vraiment la sanction *légale* d'une *loi* formelle : tout ce qui restait des idées de loi proprement nécessaire ou impérative, de sanction également nécessaire, a disparu. Ce n'est plus même la loi formelle de Kant ni le jugement synthétique *à priori* par lequel la légalité serait unie à

1. Voy. notre *Morale anglaise contempor.*, p. 370, et M. Fouillée, *La science sociale contemp.*, livre V.

la félicité comme récompense; en un mot, ce n'est plus un régime de *législation*, conséquemment de vraie *sanction*. Nous pouvons même dire qu'on nous transporte ici dans une région supérieure à celle de la *justice* proprement dite : c'est la région de *fraternité*. Ce n'est plus la justice commutative, car l'idée de fraternité exclut celle d'un échange mathématique, d'une balance de services exactement mesurables et égaux sous le rapport de la quantité. La bonne volonté ne mesure pas quantitativement son retour à ce qu'elle a reçu : elle rend deux et même dix pour un. Ce n'est même plus de la justice distributive au sens propre, car l'idée d'une distribution exacte, même *morale*, n'est plus celle de la fraternité. L'enfant prodigue pourra être fêté plus que l'enfant sage. On pourra aimer un coupable, et le coupable aura peut-être plus besoin que tout autre d'être aimé. J'ai deux mains, l'une pour serrer la main de ceux avec qui je marche dans la vie, l'autre pour relever ceux qui tombent. Je pourrai même, à ceux-ci, tendre les deux mains ensemble. Ainsi, dans cette sphère, les rapports purement *rationnels*, les harmonies purement intellectuelles, à plus forte raison les rapports légaux semblent s'évanouir; par cela même s'évanouit le rapport vraiment rationnel, en quelque sorte *logique* et même *quantitatif*, qui relierait la bonne volonté à une proportion déterminée de bien extérieur et même d'amour intérieur. De là résulte une sorte d'antinomie : l'amour est, ou une grâce particulière et une élection qui ne ressemble guère à une sanction, ou une sorte de grâce générale et une égalité idéale étendue à tous les êtres, qui ne ressemble pas davantage à une sanction. Si j'aime plus un homme qu'un autre, il n'est pas certain que mon amour soit en raison directe de son mérite; et si j'aime tous les hommes dans leur idéale humanité, si je les aime universellement, également, la proportion semble disparaître encore entre le mérite et l'amour.

Telles sont les difficultés que soulève, croyons-nous, cette théorie. Ces difficultés ne sont peut-être pas insolubles, mais leur solution sera à coup sûr une modification profonde apportée à l'idée traditionnelle de sanction; car, pour ce qui est de la peine, la sanction aura disparu; et, pour ce qui est de la récompense, la compensation de pure justice semblera s'évanouir dans des relations supérieures de fraternité, échappant à des déterminations précises. Au fond, l'indignation morale que nous cause le mal sensible et la mort subsiste toujours, quel que soit le caractère bon ou mauvais de la volonté qu'ils viennent entraver; la souffrance nous choque en elle-même et indépendamment de son point d'application; une distribution de souffrance est donc moralement inintelligible. D'autre part,

en ce qui concerne le bonheur; nous voulons que tous soient heureux. Ces notions apportent un grand trouble dans la *balance* de la sanction. La proportionnalité, la rationnalité, la loi, νόμος (de νέμω), ne sont applicables qu'à des relations d'ordre et d'utilité sociale, de défense et d'échange, de commutation et de distribution mathématiques. La sanction proprement dite est donc une idée tout humaine.

En somme, les utilitaires et les kantiens, placés aux deux pôles opposés de la morale, sont pourtant victimes de la même erreur. L'utilitaire, qui sacrifie si peu que ce soit de son existence par l'espoir de voir un jour ce sacrifice lui rapporter quelque chose dans l'au-delà de la vie, fait un calcul irrationnel à son point de vue : car dans l'absolu il ne lui est dû pour son dévouement intéressé rien de plus qu'il ne lui serait dû pour une mauvaise action intéressée. D'autre part, le kantien qui se sacrifie les yeux fermés pour la loi seule, sans rien calculer, sans rien demander, n'a pas non plus de *droit* véritable à une compensation, à une indemnité : il est rationnel que, quand on ne vise pas un but, on y renonce, et le kantien ne vise pas le bonheur. Nous objectera-t-on que, si la loi morale nous oblige, elle est elle-même tenue à quelque chose envers nous? dira-t-on qu'il peut y avoir un « recours de l'agent contre la loi »? que si, par exemple, la loi exige sans compensation l'anéantissement du moi, elle est la suprême cruauté; « une loi cruelle est-elle juste [1] ? » — Nous répondrons qu'il faut distinguer ici entre deux choses : les circonstances fatales de la vie et la loi qui règle notre conduite dans ces circonstances. Les conjonctures fatales de la vie peuvent être cruelles; accusez-en la nature, mais une loi ne peut jamais apparaître comme *cruelle* à celui qui croit à sa *légitimité*. Celui qui considère toute souillure comme un crime ne peut pas trouver cruel de rester chaste. Il est impossible de juger la loi morale en se plaçant à un point de vue humain, puisqu'elle est par hypothèse inconditionnelle, irresponsable, et est censée nous parler du fond de l'absolu. Elle ne fait pas avec nous un contrat où nous puissions débattre tranquillement les clauses, mettre en balance les avantages et les inconvénients.

Au fond, même dans la morale kantienne, la sanction n'est qu'un suprême expédient pour justifier rationnellement et *matériellement* la loi *formelle* de sacrifice, la loi morale. On ajoute la sanction à la loi pour la légitimer [2]. La doctrine des kantiens, poussée à ses der-

1. M. Janet, *La morale*, p. 582.

2. Cette pétition de principe, déguisée sous le nom de *postulat*, est bien plus sensible encore dans les systèmes de morale qui essayent de tenir plus ouvertement le juste milieu entre l'utilitarisme égoïste et le désintéressement absolu

nières conséquences, devrait plutôt aboutir logiquement à cette pensée d'une femme d'Orient que nous rapporte le sire de Joinville : « Yves, frère prêcheur, vit un jour à Damas une vieille femme qui portait à la main droite une écuelle pleine de feu, et à la gauche une fiole pleine d'eau. Yves lui demanda : « Que veux-tu faire de cela? » Elle lui répondit qu'elle voulait avec le feu brûler le paradis, et avec l'eau éteindre l'enfer. Et il lui demanda : « Pourquoi veux-tu faire cela? — Parce que je ne veux pas que nul fasse jamais le bien pour avoir la récompense du paradis, ni par peur de l'enfer, mais simplement par amour de Dieu. »

Une chose paraîtrait concilier tout : ce serait de démontrer que la vertu enveloppe analytiquement le bonheur ; que choisir entre elle et le plaisir, c'est encore choisir entre deux joies, l'une inférieure, l'autre supérieure. Les stoïciens le croyaient, Stuart Mill aussi et Épicure lui-même. Il y a quelque vérité dans cette hypothèse, mais sa complète réalisation n'est vraiment pas « de ce monde ». Nous ne croyons pas que sur terre elle puisse plus que les autres résister à l'examen. Si la vertu est essentiellement « gratuite et désintéressée », il ne s'ensuit pas qu'elle soit à elle-même une parfaite récompense sensible, une pleine compensation (*præmium ipsa virtus*).

du stoïcisme. De ce nombre semblent la morale de M. Renouvier en France et celle de M. Sidgwick en Angleterre. « *La raison*, dit M. Renouvier (avec lequel le moraliste anglais est sur ce point entièrement d'accord) *n'a de prix* et ne se fait *reconnaître* qu'autant qu'elle est supposée être conforme à la cause finale, principe des *passions*, au *bonheur*... Le postulat d'une conformité finale de la loi morale avec le bonheur... est l'induction, l'hypothèse propre de la morale... Refuse-t-on ce postulat?... l'agent moral pourra opposer à l'obligation de justice une autre *obligation*, celle de sa conservation propre, et au devoir l'intérêt tel qu'il se le représente... Au nom de *quoi* lui enjoindrons-nous d'opter pour le devoir? » (*Science de la morale*, t. I, p. 171). M. Renouvier, esprit très sinueux et circonspect, essaye bien ensuite de diminuer la portée de cet aveu par une distinction scolastique. La sanction, dit-il, est moins un postulat de la morale qu'un *postulat des passions*, « nécessaire pour les légitimer et les faire entrer dans la science. » Par malheur, il vient de reconnaître qu'il ne peut pas y avoir de science de la morale indépendamment des passions, et que l'*obligation* de l'intérêt est une puissance *logiquement* équivalente à l'obligation morale. Si les passions postulent une sanction, d'autre part la morale, telle que l'entend M. Renouvier, postule les passions. C'est un cercle. Dans la morale ainsi conçue, le devoir se trouve, du moins au point de vue logique, mis sur un pied d'égalité avec l'intérêt : on place Bentham et Kant l'un en face de l'autre, on reconnaît qu'ils ont tous deux raison, et on s'arrange de manière à leur faire vouloir les mêmes objets au nom de principes contraires. La sanction sert de terrain d'accord, et le rémunérateur suprême, de juge de paix. Nous n'avons point à apprécier ici la valeur de ces systèmes de morale. Constatons seulement que le formalisme de Kant y a disparu ; que « l'obligation de faire son devoir *uniquement par devoir* » n'y existe plus et est considérée comme un pur paradoxe (*Sc. de la morale*, I, 178), que la sanction n'est plus une *conséquence* du devoir, mais simplement une *condition ;* alors cette idée change

Les stoïques anciens ou modernes ont donc tort au point de vue sensible et « pathologique. » Un soldat qui tombe frappé d'une balle aux avant-postes ne peut pas éprouver, dans le *sentiment* du devoir rempli, une somme de *jouissance* équivalente au bonheur d'une vie entière. Reconnaissons-le donc, la vertu n'est pas le bonheur sensible; bien plus, il n'y a pas de raison *naturelle* et il n'y a pas non plus de raison purement *morale* pour qu'elle le redevienne plus tard. Aussi, lorsque certaines alternatives se posent, l'être moral a le sentiment d'être saisi dans un engrenage : il est lié, il est captif du « devoir »; il ne peut se dégager et n'a plus qu'à attendre le mouvement du grand mécanisme social ou naturel qui doit le broyer. Il s'abandonne en regrettant peut-être d'avoir été la victime choisie. La nécessité du sacrifice dans bien des cas est un mauvais numéro; on le tire pourtant, on le place sur son front, non sans quelque fierté, et on part. Le devoir à l'état aigu fait partie des événements tragiques qui fondent sur la vie : il est des existences qui y ont presque échappé : on les considère généralement comme heureuses. Si le devoir peut ainsi faire de réelles victimes, ces victimes acquièrent-elles des droits *exceptionnels* à une compensation sensible, des droits au bonheur sensible supérieurs à celui des autres malheu-

entièrement d'aspect; le châtiment et la récompense ne sont plus considérés comme rattachés à la conduite *morale* par un jugement synthétique *à priori*, mais ils sont demandés d'avance par les agents pour justifier au point de vue sensible le commandement de la loi. L'acte moral ne constitue plus lui-même et lui seul un droit au bonheur; mais tout être sensible est regardé comme ayant naturellement ce droit et comme ne voulant pas y renoncer dans l'acte moral. Ainsi entendu, le principe de la sanction perd tout ce qu'il avait de contradictoire et de moralement insoutenable; mais, en premier lieu, il devient, comme le reconnaît M. Renouvier, une pure *hypothèse*; en second lieu, tout sacrifice étant supprimé, la notion idéale de mérite en est quelque peu altérée : on ne peut qu'à ce prix fondre en une même conscience Bentham et Kant. En somme, dans cette antinomie que nous avons relevée tout à l'heure entre l'idée de mérite et celle de récompense, c'est la récompense qui a emporté la balance : on veut que nous agissions franchement en vue du bonheur. De cette façon, la sanction n'est plus, comme dans le système de Kant, suspendue en l'air et cherchant en vain à compenser le sacrifice idéal du devoir, qui ne serait vraiment méritoire qu'à condition de *pouvoir* rester définitif; elle devient une fin pratique, une utilité, un intérêt; si un honnête homme ne rencontre pas le bonheur dans la vie ou au delà, on a désormais une raison plausible de le plaindre en disant comme Fontenelle : « Il a mal calculé. » Le calcul d'intérêt qu'on mêle ainsi à l'idée de l' « impératif catégorique » ne laisse pas d'introduire quelque élément d'incertitude dans la morale. Renonçant à soutenir simplement que le devoir pour le devoir *mérite* une récompense, MM. Renouvier et Sidgwick disent simplement que l'agent moral, s'attendant à une récompense, serait *dupé* s'il n'était récompensé un jour; ils invoquent pour ainsi dire comme seul argument la *véracité* de la conscience, de même que Descartes invoquait la véracité de Dieu; mais l'une et l'autre peuvent être suspectées.

reux, des autres martyrs de la vie? Il ne le semble pas. Toute souffrance, *involontaire* ou *voulue*, nous apparaît toujours comme ayant des droits idéaux à une compensation, et cela uniquement parce qu'elle est une *souffrance*. Compensation, c'est-à-dire balancement, est un mot qui indique un rapport tout logique et sensible, nullement moral. De même pour les mots de récompense et de peine, qui ont le même sens. Ce sont des termes de la langue passionnelle transportés mal à propos dans la langue morale. La compensation idéale des biens et des maux sensibles est tout ce qu'on peut retenir des idées vulgaires sur le châtiment et la récompense. Il faut se rappeler que la Némésis antique ne châtiait pas seulement les méchants, mais aussi les heureux de la vie, ceux qui avaient eu plus que leur part de jouissance. De même le christianisme, dans les temps primitifs, considérait les pauvres, les infirmes d'esprit ou de corps, comme ceux qui avaient le plus de chance d'être un jour les élus. L'homme riche de l'Évangile est menacé de l'enfer sans autre raison apparente que sa richesse même. Les premiers seront les derniers. Aujourd'hui encore, ce mouvement de bascule dans la grande machine du monde nous paraît désirable. L'idéal semblerait l'égalité absolue de bonheur entre tous les êtres, quels qu'ils fussent; la vie, au contraire, est une consécration perpétuelle de l'inégalité; la majeure partie des êtres vivants, bons ou mauvais, aurait donc droit dans l'idéal à une réparation, à une sorte de balance des joies, à un nivellement universel. Il faudrait aplanir l'océan des choses. Que cela ait jamais lieu, aucune induction tirée de la nature ne peut le faire supposer, tout au contraire; mais nous disons que cela *devrait* avoir lieu, et cette compensation générale de toutes les souffrances, nous aimons naïvement à l'espérer.

M. GUYAU.

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

M. JULES LACHELIER

(2e et dernier article)[1].

Ce qu'on trouve d'abord dans l'analyse réfléchie de la pensée, c'est une philosophie de la nature. Cette philosophie de la nature, à vrai dire, est déjà une philosophie de l'esprit, puisque le réel se définit par l'intelligible et l'être par la connaissance. On ne sort pas de la pensée, voilà la conclusion de la dialectique négative. Dans la pensée, on trouve le monde, parce qu'il n'est rien qui ne se ramène à une détermination de la pensée, parce que la pensée est tout ce qui est : voilà la conclusion de la dialectique positive. De ce point de vue, tout s'éclaire ; nous sommes à la source de toute lumière, nous sommes la lumière même. Plus de matière, plus rien d'opaque, plus rien de lourd ; tout est léger, transparent, radieux. La pensée est seule. Le monde ne l'humilie plus, il la célèbre par son immensité. Les vertiges devant l'abîme de l'espace et du temps ne sont que les troubles de l'imagination sensible devant l'immensité de la pensée souveraine. La métaphysique, la science des causes, est possible. Le problème philosophique n'est plus insoluble : nous en trouvons en nous toutes les données. Il se ramène à ces termes : comprendre le monde, l'homme et Dieu ; les saisir dans leurs mutuels rapports, en se plaçant au cœur des choses, au centre d'où tout rayonne, en rattachant à la pensée toutes ses déterminations et en pénétrant de plus en plus par la réflexion la nature de ce principe suprême de toute existence.

I

Le monde ne s'oppose plus à nous comme une puissance étrangère irréductible. Le problème de son existence et de sa nature est résolu. S'il est réel, s'il peut devenir l'objet d'une science et d'une conscience, c'est qu'il est une manifestation de la pensée. Les sen-

1. Voir le numéro de janvier 1883.

sations ne nous font pas sortir de nous-mêmes. Le froid n'a d'autre réalité que celle que lui donne notre perception. Les prétendues qualités premières ne nous révèlent pas davantage une réalité distincte de l'esprit. « L'étendue n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme de l'espace. La résistance, c'est la sensation de quelque chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre. Mais ce corps et le nôtre ne sont que des perceptions de notre esprit. Dire que notre corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace, les uns en dehors des autres; mais tous ces corps ensemble résident dans notre pensée [1]. »

Est-il à dire que l'existence du monde repose sur mon existence individuelle? Nullement. Il faut distinguer la connaissance scientifique de la connaissance sensible. La connaissance que nous donnent nos yeux est toute relative à nous et à notre point de vue. A cause de sa proximité de la terre, la lune nous apparaît comme un des plus grands corps célestes, tandis que des astres énormes se réduisent à des points lumineux et tremblants. L'astronomie, c'est la connaissance du système céleste telle que pourrait l'obtenir un esprit quelconque abstraction faite de toute situation dans l'espace. La connaissance sensible a un point de vue particulier; elle dépend de l'espace et du temps; elle répond à mon existence individuelle. « La connaissance scientifique, à laquelle est identique l'existence du monde, c'est la connaissance que pourrait acquérir un esprit dégagés des sens et qui par conséquent n'aurait pas de point de vue particulier sur l'univers [2]. » Le monde n'est pas une illusion subjective; le monde, c'est la pensée, traversant le prime des formes de la sensibilité, se brisant en une infinité de rayons, mais les recueillant par les catégories de l'entendement, les ramenant à une unité relative, image de l'unité primitive et absolue du foyer dont ils émanent.

Mais, si le monde n'est qu'un ensemble de phénomènes bien liés, que sont les autres hommes, sinon des phénomènes? Et quoi de plus choquant que de voir l'âme s'attribuer à elle seule toute réalité? « Il

1. *Logique*, liv. XVII. « Dans la connaissance, le sujet et l'objet existent au même titre comme les deux termes d'un même rapport : ils sont distincts non pas comme deux existences séparées, mais comme les deux pièces d'un seul et même tout spirituel. »

2. *Logique*, leç. XVIII : « Nous ne sommes, en tant qu'individus, que l'ensemble de nos sensations, et une nécessité, dont nos sensations, en tant que telles, ne sauraient rendre compte, constitue par cela même une existence aussi distincte de la nôtre que l'on peut raisonnablement le demander. » (*Du fondement de l'induction.*)

faut distinguer pour chaque esprit deux modes d'existence : une existence intellectuelle, car nous avons conscience de nous-mêmes comme d'une intelligence absolue; une existence sensible, qui consiste dans la connaissance sensible des choses, relative à notre point de vue particulier de l'univers[1]. » L'existence intellectuelle est impersonnelle : une addition bien faite est une vérité absolue qui confond tous les esprits dans l'unité d'une seule et même existence. Demander si les autres hommes existent, c'est donc demander s'il y a des sensibilités analogues à la nôtre. « Il doit y en avoir. En moi, la pensée s'est faite sensibilité; comment ? Je l'ignore; mais il faut que la même chose se soit faite partout. D'abord, en effet. l'analogie demande qu'à tous les phénomènes semblables à ceux de mon corps corresponde un point de vue particulier, analogue à celui qui constitue mon individualité. De plus, la pensée embrasse tout : pour que la sensibilité ait sa raison d'être et mérite d'exister, il faut qu'elle soit en quelque façon un redoublement de l'intelligence et qu'elle embrasse tout. Or la sensibilité ne peut embrasser tout distinctement qu'à la condition de se décomposer en une infinité de points de vue. Il y a donc une infinité de points de vue sensibles, de sujets sentants dans l'univers[2]. »

L'homme est au centre de tout. Il comprend le monde qui se définit par sa sensibilité. Il peut se comprendre lui-même en se saisissant tour à tour comme objet dans le monde, comme sujet dans la pensée. En établissant que le monde est encore la pensée, mais comme aliénée d'elle-même, nous nous sommes délivrés de la distinction radicale de l'esprit et du corps, qui fait de l'homme la combinaison inintelligible et monstrueuse de deux natures sans rapport. « La distinction de deux substances dans l'homme est absurde; le corps et l'âme ne font qu'un et sont seulement deux points de vue d'une seule et même substance[3]. » Par cela seul que la pensée devient le monde et que l'homme, en tant qu'individu, n'est qu'un point de vue particulier de ce monde, il se saisit en rapport intime avec lui, il s'apparaît comme un phénomène. parmi les phénomènes. L'homme dans l'espace et dans le temps, ensemble de faits successifs soumis au déterminisme, c'est le corps; la conscience du moi, en tant que distinct de toutes ses déterminations, c'est l'âme[4]. Ainsi entendue, la distinction de l'âme et du corps nous permet de poser le problème psychologique et de le résoudre, en évitant les sophismes et les contradictions.

1. *Logique*, leç. XVIII.
2. *Log.*, leç. XVIII.
3. *Psych.*, leç. XXIX.
4. *Morale*, leç. VII.

Le problème psychologique est double, il comprend deux questions différentes qui ne peuvent être résolues que par des méthodes distinctes. On peut se demander d'abord à quelle loi est soumise la succession des états de conscience dans un même homme. L'homme est considéré alors comme un phénomène, comme un objet. Dès qu'on parle d'un objet de pensée, on parle de ce qui est étendu, soumis aux formes de la sensibilité [1]. « Il n'y a qu'un ordre de phénomènes, les phénomènes externes, attendu qu'il ne peut y avoir de changement que dans l'espace [2]. » Etudier la succession des états de conscience, c'est donc étudier le corps. Est-ce à dire qu'on ne puisse maintenir la distinction des faits internes et des faits externes? « Nous pouvons donner aux faits qui s'accomplissent dans notre organisme le nom d'internes en ce sens qu'ils tombent immédiatement sous la conscience, tandis que nous appelons externes les faits du monde extérieur proprement dit, c'est-à-dire ceux qui ne tombent sous la conscience que par l'intermédiaire des modifications de notre corps. Les faits qui nous sont propres (c'est-à-dire qui tombent immédiatement sous la conscience) ont deux faces, l'une tournée vers le dedans et soumise à l'observation psychologique, l'autre tournée vers le dehors et soumise à l'observation physiologique. Il n'y a pas interruption brusque quand on passe du désir de remuer la main au mouvement de la main. La psychologie en ce sens n'est pas la science d'une espèce particulière de faits; son domaine est le même que celui de la physiologie : seulement elle étudie les faits par celle de leur face qui tombe sous la conscience, c'est-à-dire qu'elle les étudie du dedans, tandis que la physiologie les étudie du dehors [3]. »

Toute succession de phénomènes est soumise à des lois, la méthode inductive s'applique en psychologie comme en physique ; mais, si les procédés sont analogues, les résultats ne peuvent être aussi rigoureux. La succession des états internes n'est que la succession des états externes vus du dedans; comme nous n'avons par la conscience qu'une connaissance confuse de l'organisme, la liaison des états de conscience qui correspond aux modifications de l'organisme ne peut être rigoureusement déterminée. Ce qui fait l'infériorité de la psychologie, « c'est qu'elle est, comme la physique, une science de phénomènes extérieurs, sans pouvoir, comme elle, les saisir sous la forme qui les rend intelligibles, celle du mouvement dans l'espace [4]. »

1. *Psych.*, leç. XXVIII.
2. *Log.*, leç. XIII.
3. *Log.*, leç. XIII.
4. *Log.*, leç. XIII.

On saisit vaguement par la conscience le résultat des modifications que subit l'organisme, sans arriver à une connaissance objective et précise de ces modifications elles-mêmes. « Si l'on parvenait à saisir les mouvements de toutes les fibres nerveuses dans le corps d'un homme, rien n'empêcherait de prédire avec certitude la succession de ses états de conscience. Cabanis a dit : Le moral est le physique retourné; cela est vrai, pourvu qu'on ne prétende pas retrouver dans le physique ce qui ne fait partie que du point de vue interne [1]. » Ce n'est donc pas à tort que les psychologues s'efforcent aujourd'hui de ramener la psychologie à la physiologie. Quels qu'aient été jusqu'ici les résultats de leurs efforts, ils comprennent du moins que les faits internes, considérés dans leur succession, ne pourraient devenir l'objet d'une science véritable qu'en étant ramenés aux faits externes, qu'ils expriment obscurément.

La psychologie, comme étude des faits internes, qui se succèdent en nous, n'est pas une science indépendante, elle n'est qu'une physiologie imparfaite, un moyen de suppléer aux lacunes des sciences naturelles. N'y a-t-il pas un problème vraiment psychologique, une science de l'esprit qui soit autre chose que la connaissance confuse des phénomènes organiques? Après s'être étudié comme objet, dans sa dépendance du monde, il faut s'étudier comme sujet, dans sa réalité spirituelle. Il ne s'agit plus d'observer un enchaînement de phénomènes qui a sa raison dans un mécanisme corporel extérieur au moi; il s'agit de dégager des actes particuliers ce qui exprime la nature même de l'esprit. C'est un problème nouveau, qui exige une méthode nouvelle. Vainement on multiplierait les observations et les expériences, on resterait dans le monde, on étudierait toujours ce qui est connu, non ce qui connaît; il n'y a qu'une méthode subjective qui permette d'atteindre le sujet. Cette méthode subjective, c'est la réflexion; « il faut s'opposer soi sujet pensant et voulant à tout ce qui passe, soi être à tout ce qui paraît; il faut se détacher en un mot de tout ce qui est particulier, successif, comme étant la part du monde externe [2]. » La dialectique étudie la pensée dans ses rapports avec son objet. En nous ramenant des lois du monde à l'unité de la pensée, dont elles sont l'expression, elle nous conduit au principe des choses par une voie indirecte, elle nous le montre dans ses effets, hors de lui-même, se ressaisissant dans la diversité des phénomènes. La psychologie continue, achève la dialectique : elle ne va plus par un double mouvement du sujet à l'objet, de l'objet au sujet; par la réflexion, elle atteint directement la cause; elle est la cause se saisissant elle-même,

1. *Log.*, leç. XIII.
2. *Psychologie*, leçon 2°.

s'apercevant avec une clarté croissante. La psychologie empirique est une science naturelle, la psychologie proprement dite c'est la métaphysique même : elle ne s'attache pas à ce qui est successif, mais à ce qui est éternel; elle n'est pas une science historique, elle s'efforce de faire tomber les voiles de l'espace et du temps, d'atteindre non ce qui passe, ce qui change, mais ce qui est, ce que la réflexion découvre partout et toujours, quel que puisse être le jeu des apparences sensibles. Elle est la science du sujet, de ce qui connaît, de ce qui pense; elle saisit par une intuition directe avec la pensée ses opérations primitives, ses facultés; elle suit l'esprit dans toutes ses métamorphoses, elle l'étudie à tous ses degrés, et en s'élevant de plus en plus de la pensée vague, confuse, embarrassée dans l'objet qu'elle se donne, à la pensée dégagée de toute ombre matérielle, lumineuse, consciente et maîtresse d'elle-même, elle fait évanouir les illusions de la sensibilité et nous livre le sens des choses.

La réflexion nous donne d'abord les diverses facultés dans leur distinction et dans leur unité. « Le procédé qui nous met en possession de la vérité psychologique sur ce point est infiniment plus simple et plus direct que celui des sciences expérimentales, et la certitude à laquelle il conduit est de beaucoup supérieure à celle de ces mêmes sciences. Nous n'avons pas à expérimenter, nous n'avons qu'à regarder et à voir [1]. » L'âme, c'est la pensée; mais cette opération unique qui consiste pour l'âme à se donner un objet, à créer la nature, présente plusieurs faces qui ne détruisent pas son unité [2]. Pour penser, il faut s'opposer un objet, quelque chose de déterminé, c'est-à-dire de matériel, d'étendu; la vie intellectuelle suppose donc, outre la fécondité de l'esprit, un objet déterminé, à l'aide duquel il prend conscience de lui-même. L'esprit ne reste pas indifférent à son œuvre : il éprouve un sentiment de joie en prenant conscience de sa réalité par cette création. Produire l'objet, le connaître, en jouir, activité, intelligence, sensibilité, telles sont les trois facultés que nous révèle immédiatement la réflexion du moi sur lui-même. Partout où elle est présente, sous toutes ses formes, dans toutes ses métamorphoses, la pensée comprend dans son unité ces trois opérations primitives. La psychologie, c'est l'étude de ces facultés, c'est la pensée se saisissant par la réflexion à tous ses degrés, se poursuivant à travers toutes ses dégradations, s'élevant de l'ombre, où elle semble se perdre dans une sorte de fatalité matérielle, à la pleine lumière, où elle s'apparaît dans sa vraie nature et dans sa réalité suprême.

1. *Log.*, leç. XIII.
2. *Psych.*, leç. II.

Toute opération psychologique suppose un sujet et un objet, mais ces deux termes peuvent être dans des rapports très différents. Dans l'habitude, nous voyons la pensée peu à peu s'abaisser, descendre dans les organes, s'y réaliser, se changer en une pure nécessité mécanique. Il y a ainsi un premier état où la pensée, comme aliénée d'elle-même, se fait nature, où le sujet et l'objet se pénètrent si profondément que leur distinction n'est plus qu'implicite et virtuelle [1]. C'est la vie animale. L'animal a des sensations, auxquelles répondent des images; il a des besoins, des désirs, des instincts; il peu lier deux perceptions, imaginer leur consécution, il ne peut concevoir leur rapport nécessaire; il est affecté, il ne pense pas; il ne peut ramener la diversité des sensations à l'unité de la conscience, se recueillir lui-même dans la multitude des phénomènes; il est plongé dans un rêve qui recommence sans cesse et dont les épisodes sans rapport se succèdent sans s'unir. L'animal qui ne pense pas, agit soit d'après des habitudes innées, qui sont proprement l'instinct, soit d'après des habitudes acquises, qui dépendent du caractère naturel, des circonstances et de l'éducation. L'animal inférieur trouve en lui des associations d'images organisées dans un système nerveux, des liaisons établies avant toute expérience individuelle entre certaines inclinations, certains besoins et certains actes; il est comme l'homme à l'état de somnambulisme. L'animal supérieur a une disposition naturelle et constante à la crainte, au courage, à la douceur, à la férocité; ce caractère, qui diffère dans le bœuf, dans le mouton, dans le tigre, laisse à l'animal plus de latitude que l'instinct, tout en l'enfermant dans des habitudes dont il ne peut sortir : il agit comme l'homme, qui sous l'empire d'une violente passion varie ses actes selon son milieu et selon son éducation. En tout cas, l'animal n'est jamais que la pensée hors d'elle-même, perdue dans l'objet, une idée réelle, et, s'il doit disparaître tout entier, c'est que la pensée, en se retrouvant, en se concentrant, l'anéantirait.

A cet état de dégradation, la pensée ne peut être étudiée qu'indirectement par l'expérience et par le raisonnement; dans la vie moyenne dans la vie proprement humaine, le sujet s'oppose à l'objet, la conscience apparaît et avec elle la personnalité. La pensée n'est plus diffuse, évanouie dans l'objet, mais elle reste en rapport intime avec lui; ce n'est qu'en s'opposant à lui qu'elle se connaît, s'aperçoit, s'empare d'elle-même. En s'en distinguant, elle n'en peut sortir; elle est la pensée du monde, elle n'existe qu'en lui donnant l'existence, et tous ses plaisirs, toutes ses déterminations, tous ses actes se rapportent à lui.

1. *Psych.*, leç. VI, XXIII, XXX.

La philosophie de la nature est en un sens une philosophie de l'esprit, réciproquement, la philosophie de l'esprit dans la vie moyenne devient une philosophie de la nature. L'esprit ne s'aperçoit qu'en créant l'objet pour s'opposer à lui; l'existence du moi est inséparable de l'existence du monde, les deux termes s'impliquent. La réflexion nous ramène ainsi du sujet à l'objet, en nous donnant les éléments subjectifs avec lesquels nous avons construit le monde. Nous ne subissons plus les sensations jusqu'à nous confondre avec elles; nous les soumettons aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement. Par la loi des causes efficientes, nous les réduisons à l'unité d'un mouvement uniforme et continu; par la loi des causes finales, nous faisons de cette unité monotone et vide l'unité riche et pleine d'une harmonie dont tous les éléments en accord retentissent à la fois dans l'unité de la pensée réelle et vivante.

Les formes de l'espace et du temps s'appliquent aux données des sens par l'intermédiaire du mouvement de la main qui mesure à la fois l'étendue par la durée, et la durée par l'étendue. « On a dit : L'homme pense parce qu'il a une main; ce n'est pas très loin de la vérité; ce n'est pas par la main que l'homme pense, mais la main est l'auxiliaire nécessaire de l'entendement : elle lui permet de s'exercer dans l'espace et dans le temps [1]. » Penser, c'est juger, c'est établir un rapport fixe entre deux termes changeants, c'est ajouter l'être au phénomène, de ce qui passe faire ce qui dure. La nature individualise à l'infini pour réaliser; elle ne produit pas la généralité; il n'y a pas deux choses sensibles qui soient identiques en deux points de l'espace et du temps. Comme il faut un intermédiaire entre les formes de la sensibilité et les sensations, il faut un intermédiaire entre les catégories de l'entendement et les images sensibles. L'intermédiaire, c'est encore le mouvement, mais sous une forme nouvelle et plus raffinée; c'est le signe volontaire et réfléchi. « Le geste est une ébauche rapide, une sorte d'esquisse de l'objet; le mot se substitue au geste, et le signe traduit l'objet d'une manière durable. La main apprend peut-être à la langue à parler, comme à l'œil à voir. Un système de signes représente les objets individuels sans en peindre aucun; il rend seul possibles les idées générales, le jugement, la pensée. L'homme pense parce qu'il parle [2]. » Dans la vie moyenne, le sujet s'oppose à l'objet; mais, s'il se distingue de l'objet, il ne s'en dégage pas. Il s'aperçoit à travers les formes de la sensibilité, et pour appliquer aux phénomènes sensibles les lois *à priori*, qui expriment son unité, il a besoin d'un intermédiaire, d'un mot, d'un signe. Ces signes ne sont pas moins

1. *Psych.*, leç. XVII.
2. *Psych.*, leç. XVIII.

nécessaires à la pensée la plus abstraite que les mouvements de l'œil ou de la main à la perception immédiate des objets[1]; or, ces signes sont des mouvements, ces mouvements sont dans l'espace, le savant qui en a conscience a donc conscience de quelque chose d'étendu. En créant le monde, la pensée n'en sort pas, elle reste dans l'espace et dans le temps.

Comme l'intelligence, la sensibilité et l'activité nous laissent dans le monde. L'homme règle sa conduite en vue d'un bien extérieur qu'il n'obtient qu'en se conformant aux lois de la nature. Mais, comme il établit entre les phénomènes des rapports nécessaires, comme il lie dans le temps les états successifs, comme il distingue le moi dans son unité de tous les éléments qui le constituent, quelque chose de nouveau apparaît : la prévoyance. L'animal ne peut se réjouir ou s'attrister que de ce qu'il éprouve ou de ce qu'il imagine; pour l'homme, le présent tient au passé, prépare l'avenir; il anticipe sur les plaisirs futurs, il jouit par le souvenir des plaisirs passés. Il ne se jette plus sur la sensation qui passe, il se représente toute la suite du temps, et il imagine un état de bien-être capable de remplir toute cette durée. A l'idée du plaisir, il substitue ainsi l'idée du bonheur, qui n'est pas l'idée de la plus grande somme de plaisirs possible, mais l'idée d'un état où toutes les facultés de la vie moyenne trouveraient leur plein développement par le travail, par le succès et par l'amour. Notre bien nous apparaissant comme un événement possible qui dépend de nous en une certaine mesure, nous avons le choix entre des moyens divers, plus ou moins habilement combinés, et la détermination immédiate par l'intelligence et la volonté remplace la détermination immédiate par l'instinctet par l'imagination[2].

Dans la vie moyenne, la pensée ne se donne l'existence qu'en donnant l'existence au monde; elle se saisit comme cause mais dans ses effets; elle apporte bien quelque chose d'*à priori*, d'interne, qui dépasse l'expérience, mais elle adapte ses données aux formes de la sensibilité, et elle ne peut s'exercer que par l'intermédiaire du mouvement, dont elle perçoit la face subjective. Son unité reste une unité de mouvements en rapports, l'unité d'un système, d'une diversité, qui suppose l'organisme. La pensée peut aller plus loin, se détacher entièrement du monde et du corps et par la réflexion se saisir elle-même dans sa réalité éternelle : c'est la vie divine, la vie de l'esprit pur. Dans la vie inférieure, la pensée est absorbée dans l'objet; il n'y a encore ni espace, ni temps, ni personnalité, ni conscience; dans la vie moyenne, le sujet s'oppose à l'objet, s'en distingue;

1. *Log.*, leç. XII.
2. *Psych.*, leç. XI, XX, XXI, XXII.

c'est la région de l'espace et du temps, de la conscience et de la personnalité; dans la vie divine, la pensée est seule, il n'y a plus d'objet, de matière, d'élément empirique; la pensée tire tout de soi, elle est le sujet et l'objet, la lumière se voit elle-même. Comme il n'y a plus de point de vue particulier sur les choses, il n'y a plus de conscience individuelle; comme tout ce qui passe, tout ce qui change a disparu, on est hors de l'espace et du temps dans l'éternel. Pure intelligence de la vérité, production et contemplation de la beauté, conception et pratique de la justice et du devoir, telles sont les formes que prennent les trois facultés de l'âme dans cette vie supérieure et divine [1].

La science pure existe-t-elle? Nous en avons un exemple dans les mathématiques, où nous produisons les objets en les définissant et où la définition devient le principe d'une déduction nécessaire. Le monde peut-il devenir l'objet d'une telle science? Pourrons-nous jamais le créer ainsi *à priori*, de toute pièce, par des définitions qui l'engendrent? Le monde est un mécanisme, tout s'y ramène à un mouvement uniforme et continu qui se poursuit avec la même vitesse dans la même direction. Tout se passe donc hors de nous, dans la nature, comme en notre esprit dans les mathématiques. Connaissant les mouvements primitifs et leur direction, on pourrait construire d'éléments simples, intelligibles, les corps les plus complexes, en donner des difinitions, adéquates, principes de déductions nécessaires. « Toutes choses sont des pensées, et la pensée, en les pensant ne sort pas d'elle-même. Nous pouvons rêver une réduction des sciences physiques aux sciences mathématiques; une science de la nature *à priori*, supérieure à la personnalité, indépendante de l'espace et du temps; une science divine, qui soit la présence réelle de l'esprit à toutes choses à la fois [2]. »

Comme l'intelligence par la science pure devient divine, ainsi la sensibilité par l'art se transforme, s'élève et se purifie. La nature nous apparaît d'abord comme une vaste machine qui fait aveuglement des astres, des plantes, des animaux et des hommes. Mais le mouvement implique la direction; la nature est toute pénétrée de finalité; elle n'est pas seulement un mouvement monotone, se poursuivant selon des lois inflexibles, elle est un système de pensées détachées de la pensée universelle. L'utile ne satisfait pas encore la nature, elle s'élève au-dessus de la finalité. Après avoir achevé l'être, disposé ses organes et ses fonctions, elle dépasse le degré de perfection nécessaire à la vie, elle ajoute à son œuvre un éclat divin, un rayon d'en haut qui la transfigure et qui la glorifie. Ce je ne sais

1. *Psychologie*, leç. XXIII.
2. *Psych.*, leç. XXIV.

quoi, cet ineffable, c'est « comme le cri de joie de la nature »[1] qui. sa tâche faite, dans cet acte désintéressé, superflu, par une intuition soudaine, se reconnaît comme l'esprit pur. La beauté, c'est la liberté absolue manifestée dans la nécessité. La pensée ne jouit pas de l'objet, elle jouit d'elle-même; par une intuition qui la surprend et l'exalte, elle éprouve qu'elle est la réalité absolue, qu'elle est tout ce qui est, et elle se contemple éternelle, lumineuse, toute-puissante, et sa contemplation la ravit hors de l'espace et du temps dans une joie surnaturelle[2].

Comme les autres facultés de l'âme, l'activité devient toute spirituelle. Dans la vie moyenne, la volonté s'oppose à la nature, la pensée éclaire et juge les inclinations. Mais cette volonté n'est encore qu'un désir raisonné : l'homme, libre dans sa manière d'agir, dans le choix des moyens, ne l'est pas dans le terme de son action; il subit quant aux fins qu'il poursuit la tyrannie de sa nature physique. Dans la vie divine, la pensée ne trouve plus en face d'elle-même aucun objet extérieur; elle est le sujet et l'objet, le motif et l'agent, elle dépasse tout ce qui la limite, elle reconnaît qu'elle existe en dehors de tout ce qui la détermine, elle se saisit sans intermédiaire dans sa réalité absolue. La pensée se dégageant de tout ce qui lui est étranger, anéantissant la nature par la conscience de sa supériorité infinie, se prenant pour fin, se voulant, s'aimant elle-même, à la fois l'agent et le terme de l'acte, c'est la liberté absolue. Par la dialectique, la pensée, après avoir créé l'objet, est amenée à se reconnaître comme la substance, comme la cause de tout ce qui est; en approfondissant sa nature par la réflexion, elle se détache peu à peu de tout objet, elle fait évanouir tout ce qui la voile ; elle se recueille; elle se concentre; elle se veut elle-même; elle se reconnaît comme la seule fin qui mérite d'être poursuivie pour elle-même, comme le seul bien dont l'amour ne soit pas une illusion. Puisque la pensée est l'être éternel, infini, la lumière dont le monde n'est qu'une réfraction, la seule réalité véritable c'est l'acte de la pensée se voulaut et s'aimant elle-même. Le principe des choses en est la fin, tous les rayons remontent au foyer dont ils émanent, le cercle se referme; la pensée, n'ayant plus rien devant elle qui lui soit étranger, s'étant retrouvée elle-même, n'a plus rien à chercher[3].

C'est ainsi que la pensée par la réflexion s'élève jusqu'à la pure conscience d'elle-même. Le mystère de la nature humaine s'éclaircit : l'âme et le corps, leur distinction, leur union, leurs rapports, tout

1. *Psych.*, leç XXV.
2. *Id.*
3 *Psychologie*, leç. XXVI, XXVII.

s'explique, l'homme se comprend dans sa dignité et dans sa dépendance, dans sa noblesse spirituelle et dans son esclavage du corps. Il ne s'apparaît pas comme un être monstrueux, composé de deux substances sans rapport. L'âme et le corps sont les deux points de vue d'une seule et même substance : le corps, c'est la pensée déterminée, vue à travers les formes de la sensibilité ; l'âme, c'est la pensée toute pure, l'être qui soutient les phénomènes. Prétend-on passer de l'étude des faits internes à une âme spirituelle par le raisonnement, on est condamné d'avance au paralogisme : il n'y a de changement que dans l'espace, tout ce qui est phénomène est étendu. On dit : La pensée est une. Soit. Elle est une comme l'objet, d'une unité de collection. L'unité de la pensée d'une ville ne diffère pas de l'unité de la ville. Or le corps est bien plus propre que l'âme à expliquer cette unité collective, un organisme n'étant que l'unité d'une multitude de mouvements en accord. On dit encore : La pensée est identique, et on invoque la persistance des souvenirs. Mais les états dont la liaison persiste dans le souvenir, ce sont des phénomènes, des mouvements; cette persistance n'est-elle pas explicable par le corps? Il se renouvelle sans cesse, il est vrai, mais le nouveau corps reproduit l'ancien; pourquoi les derniers éléments du cerveau ne conserveraient-ils pas les formes, les dimensions, les vibrations des éléments qu'ils remplacent? Les cicatrices ne sont-elles pas des souvenirs tout corporels? Il n'y a que le corps qui puisse expliquer à la fois l'identité et la diversité des états intérieurs qui survivent dans la conscience. Le libre arbitre n'est pas une preuve, parce qu'il n'existe pas. Nous n'agissons jamais sans motifs, l'action n'est que la suite d'un mouvement qui la précède et qui la détermine. La succession suppose l'étendue; on ne va pas des phénomènes à l'âme; des phénomènes on ne peut aller qu'à une machine corporelle, qu'à un système de mouvements organisés. L'âme ne se conclut pas, elle se saisit directement. L'âme, c'est la pensée pure, se détachant de tous les phénomènes, s'apercevant par la réflexion en dehors de toutes ses déterminations, dans son indépendance absolue, se mettant hors des choses, hors de l'espace, hors du temps, et regardant de l'éternel, une identique, immobile, le flot des phénomènes qui s'écoulent. La conclusion de la philosophie de la nature, c'est que le réel du monde, c'est Dieu; la conclusion de la philosophie de l'homme, c'est que ce qu'il y a de réel, de spirituel, d'immortel dans l'homme, c'est Dieu [1].

1. *Psych.*, 28e, 31e leçon.

II

La nature d'un être contient sa destinée : comme la psychologie, la morale nous ramène de l'objet au sujet, des phénomènes à l'être, des inclinations à la liberté. Par cela même que l'homme est la pensée se présentant l'illusion d'un objet qui la limite, il ne doit aller au vrai bien qu'en traversant le mirage des biens extérieurs. Il veut accomplir sa destinée, et sa destinée lui apparaît d'abord comme la satisfaction de ses tendances personnelles. C'est la morale de l'égoïsme, la morale du plaisir poursuivi par un être raisonnable et prévoyant. Plaisirs des sens, bien-être, plaisirs de la vanité, plaisirs de l'ambition, voilà le cercle dans lequel tourne l'égoïsme. Les plaisirs des sens ne dépendent pas de nous ; cherchez le bonheur dans le plaisir, quand vous êtes né avec une maladie organique. Ils n'occupent pas les facultés supérieures de l'âme qui, cherchant l'infini dans la sensation, tuent le corps sans se satisfaire. Enfin l'habitude les émousse en les rendant nécessaires, et ce prétendu bonheur n'est que la fièvre d'une soif toujours inassouvie. Quant au bien-être, il exige la prudence, l'épargne, et il manque d'intensité ; de plus, si tout le monde y prétend, on se bat, et la guerre ne laisse plus personne en jouir. Reste la vanité, l'ambition. On ne dépend plus de la nature physique, on dépend des autres hommes : pour les dominer, on se fait leur esclave. On veut être admiré, mais l'admiration est une forme de l'amour qui ne s'obtient que par le désintéressement. Ce n'est pas l'ambitieux qui est admiré, c'est le personnage qu'il joue : il ne peut échapper à la conscience de son mensonge. Il a la gloire, comme l'acteur de tragédie la majesté royale. Enfin l'égoïste qui croit tout posséder ne possède rien. Il laisse échapper tout ce qui vaut la peine, tout ce qu'il y a d'aimable et d'intelligible : son âme est une solitude vide et désolée. Il s'est séparé de tout, il ne lui reste rien que l'illusion de l'individualité. La morale égoïste est absurde ; c'est assez de rechercher le bonheur pour ne pas l'atteindre [1].

Accomplir sa destinée, c'est satisfaire ses tendances ; l'égoïsme n'est faux que parce qu'il est incomplet. L'homme s'est calomnié lui-même ; l'égoïsme est animal, il n'est pas humain. L'homme par la raison peut entrer en sympathie avec tout ce qui est, comprendre le

1. *Morale*, leç. 2ᵉ.

monde, admirer la beauté, aimer ses semblables. Voilà les biens impersonnels, offerts à tous, qui donnent le bonheur. La science, c'est tout devenant intelligible, c'est l'esprit égal à l'univers; l'art, c'est l'esprit ne se retrouvant plus indirectement dans des formules, ombres de la réalité; c'est l'esprit devenu réel se voyant par les yeux; c'est tout le détail des vérités, que découvre péniblement la science, saisi dans une intuition qui est la splendeur du vrai; la sympathie c'est le commerce direct des âmes pouvant s'élever jusqu'à l'amour qui transfigure et glorifie l'objet. L'amour qui envahit l'âme tout entière, la remplit d'une telle plénitude qu'il la détache d'elle-même, la pénètre d'une douceur si profonde qu'il lui donne l'ardeur du dévouement jusqu'à la mort, le désir de s'anéantir pour ne plus vivre qu'en ce qu'elle aime. N'y a-t-il pas là de quoi satisfaire les plus ambitieux? « L'amour a ceci de commun avec tous les sommets qu'on n'y reste pas. L'illusion s'évanouit, la transfiguration cesse, on rentre dans la condition vulgaire, on se retrouve en présence d'un être semblable à soi[1]. » L'amour, « qui unit directement les êtres par un lien magique[2], » est éphémère; l'amitié est durable, mais froide comme l'intelligence. Il reste de se rejeter sur les jouissances esthétiques : comment l'art donnerait-il ce que ne peut donner l'amour? De l'intelligence, nous passons à ses œuvres, de l'âme à ses symboles. La science, c'est moins encore : à la place de l'être elle met une formule, elle est ce qu'il y a de plus vide au monde, elle n'est que ce qui est moins la réalité même, elle finit au désespoir de Faust. Enfin, si vraiment cette morale exprime notre destinée, combien d'hommes peuvent-ils accomplir la destinée humaine? Combien ont assez de force d'esprit pour comprendre la vérité, combien une sensibilité assez délicate, assez pénétrée d'intelligence pour goûter les beautés de l'art et de la nature!

Il est impossible que la loi d'un être ne soit pas l'accomplissement de sa destinée. Gardons le principe, en modifiant son interprétation. Entendue subjectivement la fin d'un être c'est la satisfaction de tous les penchants, c'est le bonheur; entendue objectivement, c'est le développement de toutes les facultés, c'est la perfection. Tant que l'homme s'isole du monde, dont il est un élément, il ne se comprend pas lui-même; la loi morale, c'est de se voir dans l'ensemble des choses, de réaliser sa propre nature en travaillant à l'ordre universel, à la perfection simultanée et harmonieuse de tous les êtres. Voilà une fin qui semble digne de la raison, vaste comme elle. Mais cet accomplissement des destinées est-il possible? La nature paraît peu s'en soucier; elle multiplie les êtres selon une progression

1. *Morale*, leç. III.
2. *Id.*

effrayante et corrige sa fécondité par la destruction. Que de destinées avortées ! L'herbe ne demande qu'un peu de soleil et d'eau, le taureau mange l'herbe; survient l'homme qui mutile le taureau intelligent et fort, en fait le bœuf indolent et lourd, l'engraisse et le mange. Singulière façon de travailler à l'ordre universel ! Qui est coupable?... L'homme du moins peut-il accomplir sa destinée? La lutte pour la vie se retrouve dans la société; les infirmes de corps, d'esprit et de volonté sont écrasés et transmettent leurs misères et leurs vices comme une fatalité naturelle à des générations prédestinées et maudites. L'homme spirituel est-il plus heureux que l'homme physique? Quel est celui qui accomplit toute sa destinée? Il faut rayer d'un seul coup toutes les nations sauvages, dans l'antiquité les esclaves, dans la plupart des pays les femmes. « On est réduit à compter sur les doigts les hommes qui ont donné un plein développement à leur intelligence ; on cite Platon, Aristote, Descartes, Leibniz ; mais l'esprit n'a-t-il pas tué le cœur [1]? » Ces hommes admirés ne sont-ils pas de grands infirmes, les hypertrophiés de l'intelligence? Alors il faut bien avouer que la perfection totale se compose d'imperfections partielles, que le bien est contingent, relatif. Est-il du moins praticable? Comment préciser toutes les conséquences possibles d'une action avant d'agir? comment établir ses rapports à l'ordre universel? On arrive à des conséquences décidément immorales. N'y a-t-il pas des cas où il peut-être utile de sacrifier une partie à l'harmonie de l'ensemble? C'est la politique de la raison d'Etat, la justification du despotisme et de l'esprit révolutionnaire. On imagine bien un Dieu chargé de réparer toutes les erreurs de la nature et de contenter tout le monde. On ouvre le ciel aux regards éblouis, et le système finit en apothéose. Mais ce n'est là qu'une pièce de rapport; l'unité du système est rompue. Ou « le ciel n'est qu'un hôpital pour les destinées manquées ici-bas [2] », et il faut l'ouvrir aux animaux comme aux hommes ; ou il nous désintéresse de l'ordre universel, qui n'a plus d'importance et qui disparaît devant cet ordre suprême et définitif réalisé dans la vie éternelle.

Si nous avons échoué une fois encore, n'est-ce pas que soumettre l'esprit au monde c'est subordonner le supérieur à l'inférieur? La liberté, étant au-dessus des choses, ne peut se résigner « à ce métier de valet [3] ». L'homme ne peut accepter de loi que de la volonté de Dieu. L'obligation, le respect, les épreuves de la vie présente, les sanctions futures, tout s'explique dans cette hypothèse et la con-

1. *Morale*, leç. IV.
2. *Id.*
3. *Id.*

firme. — Est-il vrai que la morale ne puisse reposer que sur la religion? Pour commander le respect, non la crainte, la loi ne doit pas être l'ordre d'une volonté arbitraire. La liberté ne peut accepter une consigne : « elle est l'absolu lui-même; l'être personnel auquel on prétend l'assujettir n'est qu'un fantôme [1]. » A vrai dire, c'est « la religion qui repose sur la morale »; la conscience juge les révélations, choisit entre elles et rejette sans plus d'examen toutes celles qui la blessent. Quant aux conséquences pratiques, elles sont détestables. Les textes sont obscurs; il faut s'en rapporter aux interprètes, « c'est, en fin de compte, l'homme qui fait la loi à l'homme [2]. » La religion qui semblait s'élever si haut n'est plus qu'une politique au service des intérêts d'une caste sacerdotale. La loi morale ne peut nous être imposée du dehors; « l'absolu en l'homme prend conscience de lui-même, il n'y a rien au-dessus de l'homme; si l'esclavage est absurde, c'est que l'homme a conscience de porter sa fin en lui-même, on ne peut transporter l'esclavage de l'ordre physique dans l'ordre métaphysique [3]. »

Le problème moral semble insoluble : si nous cherchons notre loi dans nos tendances, nous poursuivons un bonheur qui nous fuit; si nous plaçons notre fin hors de nous, nous cherchons en vain un bien qui soit supérieur à la liberté. Les contradictions se multiplient : la loi morale est un impératif catégorique, un ordre sans conditions, et elle peut pas être une consigne; le bien doit être infini et réalisé ici-bas par des actes finis; le devoir dépourvu de tout attrait sensible nous détache de nous-mêmes jusqu'au sacrifice, et il est absurde, impossible qu'un être intelligent agisse sans avoir en vue son bonheur. Ces contradictions ne sont dans notre destinée que parce qu'elles sont dans notre nature : la réflexion résout le problème en nous ramenant de l'objet au sujet, des phénomènes à l'être, au moi, à la pensée absolue. Nos inclinations se rapportent au monde sensible et nous y laissent, le fini ne peut satisfaire l'infini; le bonheur est une illusion, dont la possession fait sentir la vanité. Faire de l'ordre universel la fin de la liberté, c'est encore donner au monde sensible une valeur absolue, élever l'objet au-dessus du sujet qui le crée; faire intervenir un Dieu personnel, un législateur et un juge de la conscience, c'est poser en face de la pensée, en face du vrai Dieu, impersonnel et infini, une idole, un fantôme qui n'a de réalité que par notre imagination. L'absolu, c'est la pensée. L'homme n'est intelligible à lui-même dans sa nature et dans sa destinée qu'au

1. *Morale*, leç. V.
2. *Id.*
3. *Id.*

moment où, se dégageant de toutes les illusions sensibles, il se saisit dans sa réalité spirituelle. La loi morale s'impose et ne peut être imposée; « puisqu'on ne peut s'obliger soi-même ni être obligé par autrui, il reste que soi-même considéré à un point de vue on oblige soi-même considéré à un autre point de vue, que l'homme de l'éternité oblige l'homme du temps [1]. » Le devoir résulte de la valeur infinie que l'être sensible doit à l'existence intelligible à laquelle il est appelé et dont il porte en lui le germe. La réflexion nous a montré tout au fond de nous-mêmes la liberté, la pensée se prenant pour fin : ce acte par lequel on sort de l'espace et du temps pour entrer dans l'éternité, c'est l'acte moral. Il n'y a aucun intérêt, puisque tout attrait sensible est sacrifié; il y a un intérêt infini, puisque nous nous dépouillons d'une existence superficielle, apparente, pour entrer dans l'existence véritable. « Le mérite, c'est d'ajourner le bonheur [2] », « si le bonheur est hors de cette vie, la vertu peut très bien être le sacrifice du bonheur actuel, en même temps que la science du bonheur. » En nous révélant ce que nous sommes, la réflexion nous apprend ce que nous devons être : rien n'est que la pensée; prendre la pensée pour fin, c'est s'attacher au seul bien véritable. Mourir, c'est vraiment vivre; la mort à la vie sensible, c'est la résurrection dans la vie éternelle, voilà le principe qui lève toutes les contradictions. L'intérêt véritable, c'est le sacrifice. Notre devoir est bien d'accomplir notre destinée; mais accomplir notre destinée, c'est faire évanouir toutes les illusions sensibles, c'est nous éveiller du rêve suivi dont les fantômes bien liés nous abusent, c'est anéantir le fini devant l'infini, nous souvenir qu'il n'y a que Dieu de réel et d'immortel dans le monde et dans l'homme.

Si notre destinée n'est pas de ce monde, le devoir, c'est d'en sortir par le suicide ou par l'extase. La conséquence ruine le principe. — Oui, si l'on considère l'homme que nous sommes et l'homme que nous serons un jour comme deux êtres extérieurs l'un à l'autre et sans rapport; non, si c'est le même être qui se continue, « qui se saisit ici-bas dans un état et peut espérer de se saisir un jour dans un état différent [3]. » La vie présente est sacrée, « précisément parce qu'elle est fondée sur une existence absolue avec laquelle elle fait corps. » — Mais rien de ce qui est fini ne peut avoir une valeur absolue, comment donc réaliser ici-bas sa destinée? — « Certains actes peuvent prendre une valeur absolue en tant qu'ils représentent

1. *Morale*, leç. VII. *Logique*, leç. XIV.
2. *Morale*, leç. VI.
3. *Morale*, leç. VII.

symboliquement le fond absolu des choses... Puisqu'en ce monde nous ne pouvons avoir une conscience directe et adéquate du mode d'existence supra-sensible, nous devons nous en donner autant que possible une conscience indirecte, symbolique, en réalisant ici-bas les rapports qui représentent le plus fidèlement ce qui existe dans le fond supra-sensible des choses [1]. » Notre vie présente doit exprimer par des actes symboliques la liberté absolue. — Mais que savons-nous de notre existence supra-sensible? — « Nous ne pouvons nous en faire aucune idée déterminée, et la raison en est que toute détermination disparaît avec le monde sensible. Mais nous pouvons dire qu'il resterait de nous tout le fond de notre nature spirituelle, c'est-à-dire le vouloir et la pensée, sans aucune succession ni diversité en nous, sans aucune distinction entre les individus [2]. » C'en est assez pour que nous puissions affirmer « que ces actions seront bonnes et auront symboliquement une valeur absolue, qui représenteront d'une part l'unité absolue de l'âme humaine dans la diversité de ses facultés, d'autre part l'unité absolue des âmes dans la diversité des personnes. De là le principe de nos devoirs envers nous-mêmes : repousser tout ce qui fait obstacle à la conscience et à la liberté, s'attacher à tout ce qui les développe et les fortifie, ramener autant que possible notre existence sensible à notre existence supra-sensible et pour cela développer nos facultés, dans la mesure où elles sont l'expression de notre existence intellectuelle. De là aussi ce principe de nos devoirs envers nos semblables : ramener le plus possible la diversité des âmes humaines à l'unité des âmes en Dieu; par conséquent, se mettre à la place d'autrui et mettre absolument autrui à la sienne. D'où l'on tire le principe évangélique : « Faites aux autres ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes [3]. » On ne peut séparer les devoirs envers soit des devoirs envers autrui. Rechercher le bien-être par vanité, travailler à sa propre perfection par orgueil, étendre ses connaissances par ambition personnelle, ce n'est pas agir moralement. La culture orgueilleuse et intéressée de soi-même laisse l'homme dans le monde sensible, dans les illusions de l'égoïsme. Ce que nous devons honorer en nous par le soin du corps comme par la science et par l'art, c'est l'esprit pur, en qui moi et autrui sont identiques. « Notre vrai devoir envers nous-mêmes, c'est de nous affranchir de tout ce qui nous empêche d'honorer l'esprit pur dans nos semblables, et de nous mettre dans l'état qui nous permet

1. *Logique*, leç. XIV.
2. *Logique*, leç. XIV.
3. *Logique*, leç. XIV : « Autrui et moi sont identiques dans l'ordre supra-sensible. »

de faire le plus de bien aux autres, l'idéal étant un état où chacun n'aurait en vue que le bien d'autrui [1]. » Effacer la distinction des personnes, imiter l'unité des âmes en Dieu, s'élever ainsi à l'éternel par l'impersonnel, voilà l'acte vraiment moral, le seul bien, la seule beauté, qui puisse égaler l'amour que toutes nos harmonies partielles ne satisfont qu'un instant. Le dernier précepte de la morale, celui qui comprend et résume tous les devoirs, c'est la charité universelle : il faut renoncer à soi-même, aimer intellectuellement et pratiquement son prochain, mourir à soi pour vivre en autrui; il faut, en supprimant tout centre personnel, faire du monde des âmes ici-bas l'image de l'infini, un cercle dont le centre soit partout, la circonférence nulle part. Si tout ce qu'il y a de réel en l'homme c'est Dieu, l'homme se réalise d'autant plus lui-même qu'il se rapproche davantage de Dieu.

III

Le principe de la science et des choses, notre nature et notre destinée, tout nous ramène à la pensée, à l'absolu, à la liberté. qui ne dépend de rien, dont tout dépend. Tout rattacher à la pensée, c'est tout rattacher à Dieu : nous n'avons pas à sortir de nous pour aller à lui. S'il était une personne distincte de nous, comment pourrions-nous le connaître? Connaître, c'est toujours avoir conscience; comment aurions-nous conscience de ce qui est hors de nous? De plus, si l'infini était substantiellement distinct de moi, comment pourrait-il coexister avec ce moi? surtout en être l'auteur? Faire l'être hors de soi, cela n'a pas de sens et ne peut être qu'une répétition stérile. Rejeter le déisme, n'est-ce pas accepter le panthéisme, dire que la pensée n'est rien en dehors de ses déterminations, que Dieu n'est qu'un idée dont le monde est la réalité, un idéal qui se forme par abstraction dans l'esprit humain? Alors « nous aimons Dieu dans la science, dans l'art, dans le pain et dans la viande, puisque toutes ces choses sont Dieu lui-même, que sans elles il ne serait rien : sanctification de la jouissance et toutes conséquences monstrueuses [2], » voilà le panthéisme. Comment sortir de cette contradiction? Puisque les deux thèses dans leur opposition se détruisent, il reste de trouver une solution qui les comprenne et les concilie, de chercher Dieu à la fois en nous et au-dessus de nous.

1. *Psychologie*, XXVIe leç.
2. *Psychologie*, XXIe leç.

Toutes les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à des sophismes quand on prétend établir par elles l'existence d'un Dieu personnel distinct du monde et de l'homme; toutes reprennent un sens quand au lieu de raisonner on réfléchit, quand au lieu de chercher dans le monde un Dieu distinct du monde, dans l'homme un Dieu distinct de l'homme, on rattache tout ce qui est au fond substantiel des choses, le monde et l'homme à la pensée. « La senle théodicée possible est une théodicée subjective. » On ne passe pas, quoi qu'en disent saint Anselme et Descartes, de l'idée de l'infini à l'existence de l'infini. Mais la pensée donne l'être à tout ce qui est, en ramenant la diversité sensible à l'unité intelligible; « des sensations débandées sont des rêves, des sensations qui marchent en rang serré sont des réalités [1]. » Exister, c'est être pensé; faisons tomber tout le matériel, toutes les sensations; il reste l'être, qui ne se distingue pas de la pensée. L'argument ontologique vaut si l'être et la pensée se confondent. Il ne faut pas dire : Moi individu, j'ai l'idée de l'infini, donc l'infini existe hors de moi; il faut dire : L'absolu prend conscience de lui-même en moi; l'idée de l'infini est impersonnelle, elle est l'infini lui-même.

De même, les arguments cosmologiques n'ont aucune valeur, si l'on prétend passer en vertu du principe de causalité du monde à Dieu. Tant qu'on reste dans l'espace et dans le temps, on va de phénomènes en phénomènes, sans atteindre jamais la cause première. Mais la dialectique, en nous ramenant de l'objet au sujet, du phénomène à l'être, du relatif à l'absolu, nous fait saisir le monde en rapport avec Dieu. Le monde n'existe que parce qu'il est intelligible, que parce qu'il dérive de la pensée, que parce qu'il est la pensée même se saisissant sous les formes de l'espace et du temps. Si l'être nécessaire est la pensée, tout s'explique. Dieu est un comme la vérité; il est infini, éternel, parce que la pensée hors de l'espace et du temps est sans figure, sans limitation. La création, absurde dans l'hypothèse d'un Dieu objectif, en dehors duquel rien ne peut exister, n'est plus une contradiction. Rien ne s'oppose à ce que les choses pensées et la pensée coexistent : la vérité et les choses vraies sont distinctes et ne font qu'un; voilà le rapport du fini à l'infini. On dira : L'objet sensible limite la pensée; mais l'objet sensible n'est qu'une apparence. Le fini, c'est un point de vue sur l'infini, il en dépend et il s'en distingue, il n'existe que par lui et il n'est pas lui, il ne le limite qu'en ce sens qu'il ne l'exprime pas tout entier. Aller du monde à Dieu, du phénomène à l'être, c'est donc rattacher tout à l'unité substantielle de la pensée, qui s'aperçoit par

1. *Théodicée*, leç. II.

la réflexion comme le principe et la réalité de toutes les pensées déterminées [1]. La preuve par les vérités éternelles nous conduit aux mêmes conclusions. Si les lois logiques, qui dominent l'esprit, si les lois métaphysiques et mécaniques, qui dominent le monde, ne sont que les décisions d'un être personnel, si elles résident dans un entendement distinct des choses et de l'esprit, rien ne nous garantit qu'elles ne seront pas transformées subitement par un caprice de cette volonté arbitraire. Si ces vérités nous sont données, elles ne sont que des faits, on ne sort pas de l'empirisme. Une vérité ne peut être éternelle que si elle exprime le rapport nécessaire de la pensée à l'objet qu'elle se donne. Le fini, c'est encore l'infini; le relatif, c'est encore l'absolu; dans l'espace et dans le temps, c'est l'éternel, qui apparaît, voilà pourquoi il y a des vérités nécessaires. Le fondement de la vérité, c'est le rapport de tout ce qui est à la pensée [2].

Mais, si les lois mécaniques n'exigent pas un Dieu personnel, en est-il de même de l'ordre du mondé? Dès qu'il y a une fin, n'y a-t-il pas une intelligence et uue volonté distinctes du bien qu'elles poursuivent? Si l'on regarde le monde du dehors, à la façon de Fénelon, rien ne prouve la finalité. L'oiseau vole-t-il parce qu'il a des ailes? A-t-il des ailes pour voler? question que ne peut trancher l'expérience, parce que l'apparition d'un organe dépend d'un concours de mouvements soumis aux lois du mécanisme. Nous ne nions pas la finalité, parce qu'elle est une exigence de la pensée, parce que nous la posons en tant que raison universelle se donnant un objet. Mais, de ce que l'homme n'obtient une fin qu'en disposant avec réflexion les moyens propes à la réaliser, peut-on conclure que la nature suit nécessairement cette voie lente et détournée? L'univers est-il une vaste horloge dont Dieu est l'horloger, selon la profonde conception de Voltaire? Déjà dans l'art humain, la nature précède l'entendement, la conception inconsciente et spontanée l'exécution lente et réfléchie. Dans le monde, l'art n'est plus qu'inspiration, la nature fait tout sans effort, du dedans, comme saisie d'un pressentiment mystérieux, soulevée par un vague désir, guidée par un instinct infaillible. Dieu ne perd rien à n'être pas un individu, une personne finie, conçue à notre image. « Il vaut mieux être la vérité que d'être quelqu'un qui du dehors n'en voit qu'une partie. La personnalité se constitue quand une goutte de l'intelligence qui est dans les choses s'en détache et forme un petit miroir qui la réfléchit. On ne peut pas dire moi dans deux pensées simultanées, le moi est comme une

1. *Théodicée*, leç. III et IV.
2. *Théodicée*, leç. V.

pointe de compas qui ne peut être fixé en plusieurs points à la fois [1]. » L'infini implique l'impersonnel. L'hypothèse d'un Dieu à l'image de l'homme n'est pas même en accord avec les faits pour lesquels elle est imaginée, elle n'explique ni l'ordre ni les désordres du monde. Dans nos œuvres d'art, si nombreux que soient les moyens, ils sont concertés en vue d'une fin unique ; notre volonté ne se brise pas en fins multiples qui s'opposent, nous sacrifions tout ce qui répugne à l'unité du bien poursuivi, et la richesse des détails ne nous plaît que dans l'unité d'une harmonie profonde qui les concentre. L'art impersonnel de la nature n'a ni ces scrupules, ni ces limites ; il ne tend pas sans cesse à se ramener en un point, il va à l'infini en tous sens. « L'univers est une unité mystérieuse dans une pluralité sans bornes. La nature s'intéresse à tout à la fois : elle veut la conservation du mouton en tant qu'elle s'intéresse au mouton et que le loup mange le mouton en tant qu'elle s'intéresse au loup. Il n'y a pas un artiste, une providence, il y a autant d'artistes, autant de providences qu'il y a d'œuvres [2]. » L'entendement identique à la chose vraie, le sujet devenu objet, la volonté identique à la chose voulue, la pensée perdue et manifestée dans une idée extérieure à elle, c'est la nature.

Tous les preuves que nous avons données jusqu'ici établissent l'existence d'un esprit universel, liant toutes choses selon les lois des causes efficientes et des causes finales. Mais rien n'est prouvé ni pour ni contre l'existence d'un être parfait coexistant dans un rapport quelconque à l'univers. Si Dieu se distingue du monde par la perfection, c'est de l'idée de perfection que doivent être tirées les preuves de son existence. Mais l'idée du parfait n'est-elle pas vague, confuse, indéterminée, faite d'éléments hétérogènes et contradictoires ? Avant de se demander s'il existe, il faut préciser et purifier l'idée de l'Être parfait. Notre existence comprend deux éléments, le sujet et l'objet, ce qui pense et ce qui est pensé, le moi et l'ensemble des sensations. Cela étant, on peut concevoir l'existence sous deux formes. La première est donnée par l'expérience ; l'unité de la pensée est réalisée dans

1. *Théodicée*, leç. VII : « Imaginez une vérité mathématique toute seule, les astres décrivant des ellipses savantes sans avoir un moi, sans se distinguer de leur œuvre, sans être libres de dévier : c'est la nature pensante et pensée à la fois, c'est une volonté identique à son œuvre..... Voyez les animaux, fourmis, abeilles... les abeilles à sexe, c'est la fleur ; les abeilles sans sexe, c'est la tige et la feuille, et les abeilles mâles sont enchaînées autour de l'abeille femelle, comme dans une fleur les organes mâles autour de l'organe femelle. Cet entendement identique à la chose vraie, cette volonté identique à la chose voulue, c'est la nature. »

2. *Théodicée*, leç. VII.

une multiplicité infinie, c'est une existence imparfaite, les deux éléments qui la constituent s'opposent et se contrarient. On peut concevoir une autre forme d'existence : faites abstraction des formes de l'espace et du temps, l'esprit n'a plus en face de lui qu'un seul objet, qui épuise sa puissance de penser. Le sensible ne disparaît pas : c'est le réel de l'existence, mais il n'en reste que l'intensité infinie, concentrée en un seul instant qui est l'Eternel. Ce mode d'existence est celui de Dieu, c'est la perfection même. Mais Dieu existe-t-il? Tout ce que notre conscience peut nous donner, c'est l'idée d'une existence supérieure à la nôtre, nous ne pouvons savoir si ce qui est hors de nous est ou n'est pas. Sans doute nous n'entendons l'imparfait que comme déchu du parfait; mais cela revient seulement à dire que la pensée tend vers l'intuition pure, la sensibilité vers la béatitude. Est-ce à dire qu'à cette tendance réponde un objet réel, actuel? La question reste sans réponse. L'athéisme panthéiste nie le parfait sans plus de raison. « La perfection et l'existence s'excluent, dit-on; c'est une pétition de principe, on ne le prouve qu'en affirmant gratuitement que toute existence suppose les conditions de l'espace et du temps [1]. » Qui sait si l'existence dont nous avons conscience maintenant n'est pas une illusion d'optique, si elle n'est pas à l'existence véritable ce qu'est le rayon réfracté au rayon direct?

Si l'on ne veut qu'établir l'existence d'un esprit universel, toutes les preuves sont bonnes, parce que nous ne comprenons que ce qui est rattaché à la pensée. Mais Dieu, ce n'est pas seulement la pensée, c'est la pensée distincte de la nature, ayant une conscience d'elle-même qui n'est pas notre conscience actuelle. Nous ne cherchons pas un Dieu individuel existant hors de nous, mais nous voulons un Dieu qui, la nature ôtée, ne soit pas une abstraction, un Dieu qui soit à la fois en nous et au-dessus de nous, un Dieu dont l'homme ne soit pas la réalité, mais qui soit la réalité de l'homme. C'est à ce Dieu que nous a conduit la réflexion sur notre nature et sur notre destinée. Prenant une conscience de plus en plus pure d'elle-même par la science et par l'art, la pensée se reconnaît comme la seule existence véritable, se prend pour fin, se veut elle-même et conçoit un acte éternel qui épuise tout l'Etre. Devant ce bien absolu, tous les biens sensibles s'anéantissent : de là l'impératif catégorique, le devoir de réaliser au moins par des symboles la liberté absolue, de vouloir et d'espérer la perfection. « Dieu serait cet acte parfait s'accomplissant avec conscience et devenant la félicité absolue. » Mais ce Dieu existe-t-il? la perfection est-elle réelle? Toujours la même question se

1. *Théodicée*, leç. VIII.

pose, toujours le même doute se soulève. L'acte moral résout le problème, en le supposant résolu. La bonne volonté est déjà par elle-même une croyance religieuse : nous devons vouloir quelque chose que nous ne pouvons accomplir ici-bas, nous devons symboliser par la charité l'union des âmes en Dieu dans la vie surnaturelle. L'acte moral nie la réalité du monde sensible, de l'homme, qui est la conscience de ce monde, « affirme pratiquement l'existence d'un être en dehors de notre conscience actuelle. Nous concevons la perfection, et nous avons conscience de notre existence dans le temps; de ces deux choses, l'une seulement est la réalité, laquelle? La foi est affaire de volonté; nous pouvons non savoir que Dieu est, mais vouloir que Dieu soit. Peut-être est-ce l'épreuve qui nous est imposée en ce monde? Nous devons décider que l'idéal est plus réel que le réel : κάλος κίνδυνος. Le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas, dit Pascal, *sursùm corda :* le supérieur deviendra plus réel que l'inférieur [1]; » on ne doute pas de ce qu'on voit, de ce qu'on veut, de ce qu'on aime, de ce dont on éprouve la réalité en la créant déjà en soi-même.

La croyance en Dieu n'est pas seulement supposée, elle est imposée par le devoir. Le devoir c'est de vouloir, c'est d'aimer la perfection. S'il dépend de nous d'imiter par des symboles l'existence intelligible, il ne dépend pas de nous de faire tomber les voiles de l'espace et du temps, de nous transporter dans l'éternel, d'échanger notre état naturel et sensible contre un état surnaturel et supra-sensible. De plus, la nature, comme menacée par la vertu, résiste, souffre, se révolte, s'indigne, et l'acte le plus parfait qui devrait donner la béatitude est l'acte le plus pénible, le plus difficile, le plus douloureux. Si ce qui est obligatoire est impossible, la vie est absurde, notre effort pour rendre tout intelligible finit sur une contradiction monstrueuse. Puisque nous ne pouvons faire tout ce que nous devons, anéantir la nature et trouver la béatitude dans le souverain bien, il reste d'admettre un principe sauveur, un principe de rédemption, de sanctification. L'homme peut être fier des progrès qu'il accomplit ici-bas par son intelligence et par son activité : le sentiment qui convient ici, c'est l'humilité, c'est le détachement complet de soi-même, c'est le mépris de l'homme impuissant et déchu, c'est la confiance dans le Dieu qui consomme l'œuvre du salut, fait de la vertu la sainteté, de l'effort la béatitude. « Comme nous fondant sur l'expérience nous devons croire à une nature bienveillante, qui continue de rendre possible la vie physique, qui fera germer demain le blé

1. *Théodicée*, leç. IX.

que nous semons aujourd'hui; sur la foi du devoir, nous dévons croire, pour que puisse advenir le règne de la Liberté, à une *surnature*, à un principe de sanctification, de béatification, agissant à la façon de la nature [1], » faisant lever dans l'Eternel la semence du bien que nous jetons ici bas.

Est-ce à dire que nous posions hors de nous un individu tout-puissant, un *Deus ex machinâ* chargé du dénouement qui nous embarrasse? C'est parce qu'en nous se retrouvent la nature, l'homme et Dieu que nous pouvons sacrifier la nature et l'homme à Dieu. C'est la conscience au moins indirecte que nous prenons par la vie divine du Dieu, substance de notre être, de la pensée, seule réalité véritable, qui fait de l'acte de foi moral l'acte le plus raisonnable, l'acte qui seul épuise la raison tout entière. Dieu est en nous et nous sommes en lui, *in eo vivimus, movemur et sumus;* le rédempteur, l'auteur du salut, c'est l'Homme idéal, l'Homme saint, à la fois Dieu et homme, ou mieux c'est Dieu dégagé des illusions qui en nous le dérobent à lui-même. Déchirez les voiles de l'espace et du temps, il reste Dieu. La foi morale, c'est la conviction que le mode d'existence auquel nous sommes réduits n'est pas le vrai, c'est l'espérance, c'est la volonté d'être Dieu, volonté qui suppose que Dieu est déjà, puisque c'est exactement la même chose de devoir être ou d'être pour un être éternel. La forme actuelle de la conscience abolie, Dieu sera. L'expérience de Dieu nous manque, nous y suppléons par un acte de foi infiniment raisonnable, par un acte d'audace de la raison qui dit : « Cela est bon, cela doit être, cela seul me satisfait, donc cela est [2]. » Approfondissez cette hardiesse, vous y trouverez cette simple vérité : l'Etre est. La foi morale, c'est la foi de la raison en elle-même ; foi, raison, les deux termes s'identifient. Tout se tient : la dialectique ne rend tout intelligible qu'en montrant que tout dépend de la pensée et que la pensée ne dépend de rien, étant l'Etre dont tout n'est que le phénomène; sacrifier l'illusoire au réel, tout ce qui apparaît à la pensée, c'est la morale même, terme et conclusion de la dialectique; mais la morale à son tour implique la croyance au parfait, n'a de sens que par cette croyance, à laquelle se trouvent ainsi suspendues l'existence du monde et la conscience de l'humanité.

Si Dieu est en nous, la religion est tout intérieure : c'est nous-mêmes en tant que divins que nous prions, que nous adorons. Seule la prière morale est efficace; demander la moralité, la délivrance de la tentation, c'est déjà s'affranchir du mal en luttant contre lui;

1. *Théodicée*, leç. X.
2. *Théodicée*, leç. X.

vouloir le bien, l'aimer, c'est déjà le posséder; Dieu est en nous, jamais nous ne l'appelons en vain, jamais il n'est sourd à la prière pure et sincère; l'invoquer, c'est déjà en susciter en soi la présence réelle. La charité, comme la prière, est religieuse, parce qu'elle s'adresse à Dieu dans l'homme, parce qu'elle ne veut que symboliser dans les rapports des hommes entre eux le pur amour de l'âme pour l'âme. « Dans la charité, la ruine de la nature nous rend heureux, parce qu'elle nous rapproche de l'état surnaturel : ce sont deux choses très différentes de développer ces facultés en les aimant ou en les méprisant intérieurement, et avec la conscience de jouer une espèce de comédie; d'aimer l'homme pour l'homme ou de l'aimer d'un amour impersonnel, pour le Dieu présent en lui [1]. »

Nous sommes au terme, nous avons déterminé tout à la fois les principes de la science et de l'existence, saisi dans leurs rapports le monde, l'homme et Dieu. Le rapport du réel dispersé au réel concentré, c'est le rapport du monde à Dieu, c'est la création. Le monde, c'est la pensée manifestée sous les formes de l'espace et du temps, adaptant ses lois à ces formes. L'homme, c'est la conscience de ce monde, la conscience de la pensée devenue la nature : du rapport du monde à la pensée dans la conscience humaine, résulte la possibilité de toutes les sciences. Approfondir sa conscience, retrouver le divin qui est en elle, s'y attacher de toutes ses forces, voilà la destinée de l'homme. Pourquoi le monde? pourquoi l'homme? C'est la même question sous deux formes, question insoluble qui fait que l'effort, pour tout rendre intelligible, s'en va finir à cette suprême ignorance, d'où dérive toute notre science. La dernière explication est un mystère. Le Dieu transcendant a créé le Dieu immanent, Dieu s'est fait nature; le monde, c'est l'état de déchéance de Dieu : de là le mal moral, le mal physique, conséquences du mal métaphysique. Mais le Dieu transcendant est encore tout entier dans le Dieu immanent; l'illusion n'est pas incurable : à côté du mal il y a le remède, au-dessus de la nature il y a la moralité. Si nous ignorons comment se pose le problème de la vie présente, nous savons du moins comment il doit être résolu : que le Dieu immanent se sacrifie au Dieu transcendant, que s'évanouisse l'illusion décevante du monde, que tous les rayons dispersés, brisés, remontent, se redressent et de nouveau se concentrent dans la splendeur éternelle de l'unité divine.

1. *Cours de morale*, leç. XVII.

IV

Nous sommes au terme, et nous pouvons embrasser dans son ensemble l'œuvre de M. Lachelier. Rendre tout intelligible, voilà le problème philosophique dans toute son étendue et dans toute sa simplicité. Il n'est résolu qu'au moment où, la raison se retrouvant partout elle-même, n'a plus rien à conquérir. Il faut démontrer les principes, disent les sceptiques ; ils ont raison. Mais ils ajoutent que le problème, étant contradictoire, est insoluble, et ils ont tort. La philosophie est la science des principes, elle n'a pas seulement à les proclamer, mais à les établir. Déterminer les lois des choses et les lois de la pensée ; en montrant leur identité, justifier la science, ses principes et ses méthodes ; par l'étude de l'esprit, de ses rapports avec le monde et avec Dieu, assurer la vie spéculative et la vie pratique, et dans cette œuvre multiple rester d'accord avec soi-même, concentrer toutes les vérités partielles dans une vérité lumineuse qui les résume et les comprenne : tel est le plan, telles sont les conditions de l'œuvre.

Reste de l'exécuter. S'il n'y a que des phénomènes, il n'y a que des accidents ; tout peut être et ne pas être ; ni science, ni monde, ni esprit ; rien à dire, rien à faire. Si derrière les phénomènes on place la substance, comme on n'atteint que les phénomènes, on ne peut rien dire de la substance, on n'échappe pas au nihilisme empirique La pensée ne pouvant sortir d'elle-même, la méthode philosophique est nécessairement subjective. Il n'y a qu'une méthode qui réponde au problème posé : c'est la méthode de réflexion. Si l'œuvre de la philosophie est de tout rendre intelligible, la philosophie, c'est la pensée se développant elle-même, tirant de soi les éléments et les lois du monde, toute la science, et ramenée ainsi de l'objet au sujet, des effets à la cause, en se reconnaissant comme le principe de toute réalité.

Avec l'espace et le temps, conditions de la diversité, la pensée trouve d'abord en elle les mathématiques et leur méthode. En ramenant cette diversité à l'unité de la conscience, elle pose la loi des causes efficientes, puis la loi des causes finales ; elle fait le monde intelligible et réel, elle donne aux sciences physiques une méthode et la certitude. Au terme de cette marche dialectique, ayant fait sortir d'elle-même par l'analyse le monde et ses lois, la réalité et la

science, elle se reconnaît comme le principe qui pose, qui affirme, qui crée, dont tout dépend, qui ne dépend de rien. La pensée est tout ce qui est, voilà la vérité d'où tout part, où tout revient, la vérité féconde, que toute vérité confirme, parce que toute vérité n'en est qu'une traduction ou un corollaire. C'est l'âme du système, dont tous les termes s'impliquent.

Par cela qu'elle s'est saisie dans ses vrais rapports avec l'objet, la pensée peu à peu s'en dégage et s'en détache. Elle a créé le monde, elle sait ce qu'il est et ce qu'il vaut. Elle ne veut plus, elle n'aime plus qu'elle-même. Ne pouvant faire tomber les voiles de l'espace et du temps, elle imite du moins, autant qu'elle le peut ici-bas, le monde supra-sensible par des symboles; ne pouvant anéantir le monde, elle y représente l'unité des âmes en Dieu par la charité; ne pouvant avoir l'expérience de la vie surnaturelle, de l'absolu, elle affirme l'existence de Dieu par un acte de foi qui est l'acte de raison par excellence, et elle résume toute la vie spéculative, toute la vie pratique dans cette formule d'une simplicité révoltante : *L'Etre est.*

L'Etre est, proposition évidente et incertaine. L'Etre est, Dieu existe, donc le ciel et la terre disparaîtront, donc l'illusion qui cache l'être à lui-même, qui le brise et le disperse, cessera; donc tout ce qui apparaît, tout ce qui n'est pas, s'étant dissipé, de nouveau brillera l'éternelle splendeur de la pensée. L'Etre est, l'idéal seul est réel, voilà le terme de la philosophie, la proposition que tout rend évidente et qui reste douteuse. Incertitude nécessaire, qui donne un sens à la vie et le mérite à la vertu. Incertitude qui rend tout incertain en menaçant de tout faire inintelligible. Incertitude qui cesse par l'acte moral, par la pratique du bien. « Si l'idéal n'était pas le seul réel, la vie serait une mystification. » La vie présente ne prend un sens que par l'humilité, par la douceur, par le renoncement et par la charité. « La décadence commence quand on demande trop à la vie présente; notre condition, c'est le travail. Quand l'homme se considère comme une bête de somme, il ne fait pas de sottises. Le débauché paresseux et philosophe sent son grand seigneur. Dans un végétal, dans une ruche, la masse est neutre. Au-dessus il y a une toute petite aristocratie qui ne fait rien pendant que le reste travaille. Primitivement, l'humanité est ainsi. Bientôt tous veulent être fleurs, reines ou fourmis ailées, tous être grands seigneurs, tous ne rien faire! Illusion! La félicité n'est pas de ce monde. Rien de ce qui peut être possédé ici-bas ne vaut la peine d'être aimé; rien de ce qui peut être aimé ne vaut la peine d'être possédé... Ou la béatitude est possible, ou la vie et la vertu n'ont pas de sens. L'ordre suprême de la raison, ce qu'elle exige, ce qu'elle impose, ce qui seul l'exprime

tout entière, c'est le renoncement à soi-même, la charité, la vie en Dieu[1]. »

Ceux qui ont eu raison, ce sont ceux qui ont estimé, aimé ce qui seul vaut l'estime et l'amour ; ce sont ceux qui, réveillés de toute illusion, ont pris conscience de Dieu par la charité. C'est Parménide, qui aux *choses de l'opinion* (τὰ πρὸς δόξαν) oppose les choses de la vérité (τὰ πρὸς ἀλήθειαν) et contre toutes les apparences maintient l'unité inaltérable de l'Etre. C'est Platon, qui des ombres de la caverne s'élève à la pure lumière de l'idée, et dans les ombres mêmes finit par ne voir qu'un obscurcissement, qu'une déformation de la lumière éternelle. C'est Pyrrhon, le disciple grec des bouddhistes de l'Inde, qui anéantit le monde sensible par son mépris et son indifférence. Pascal reprend le pyrrhonisme ; il semble parfois entrevoir la doctrine de Kant ; il pose le problème de la destinée comme un pari, comme un choix entre ce qui semble le réel et l'idéal ; il reconnaît que la certitude morale se mérite par la pratique de la vertu. Mais son mépris pour la pensée l'égare ; il s'agite dans le pressentiment de la vérité sans en trouver la formule ; il oppose la raison et la foi, il met un abîme entre les choses et l'esprit, entre l'esprit et la charité. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité : car elle est surnaturelle. » La foi n'est pas le désespoir de la raison. Tout se tient. Le corps ne se comprend que par l'esprit, l'esprit ne s'entend que par la charité. La foi, c'est la raison s'exprimant tout entière dans la vérité suprême qui fait tout intelligible. Un théorème de géométrie, une loi physique prouve la charité, en dépend. C'est à Kant qu'il appartenait, par sa théorie de l'espace et du temps, de rattacher toutes choses à la pensée. Condamné à traverser le prisme des formes *à priori* de la

1. *Morale*, leç. XVIII : « La fin de l'homme et de la société n'est ni l'industrie, ni la poésie, mais la justice et la charité ; ou plutôt la fin de l'homme et celle de la société ne sont pas ici-bas, et la justice et la charité elle-même ne sont que des moyens par lesquels nous nous préparons à réaliser notre véritable nature dans la cité, dont les nôtres ne sont que l'image. Oublier cette destination supérieure, ou seulement en faire abstraction et chercher à organiser les sociétés en vue de la production et de la consommation, ce n'est pas seulement rabaisser *énormément*, comme dirait M. Renan, la condition humaine, mais c'est aller contre le but qu'on se propose et détruire ce qu'on édifie : car la production et la consommation ne sont possibles que par la justice, et la justice elle-même ne subsiste pas longtemps en ce monde sans la charité. L'homme ne peut rester lui-même qu'en travaillant sans cesse à s'élever au-dessus de lui-même, et « un seul soupir vers le futur et le meilleur » est plus efficace même pour notre bien-être en ce monde que les plus rapides traversées de vos *transatlantiques* et de vos *cotonniers*. » J'extrais ce beau passage d'une lettre qu'a bien voulu me communiquer M. Espinas, notre sympathique collaborateur.

sensibilité, l'esprit devient le monde et ses lois; se recueillant, ramenant en soi ses rayons réfractés, il devient la raison pratique, le devoir, la liberté, l'absolu. Mais au-dessus des penseurs qui plus ou moins péniblement s'efforcent de démontrer à l'homme ce dont il devrait trouver en lui la conscience immédiate, au-dessus de tous les subtils qui cherchent à prendre l'esprit dans des raisonnements irréfutables, s'élève Jésus, l'humble Galiléen, l'ami des pauvres. Né chez les alchimistes, qui dans la combinaison de leurs vertus et de leurs vices ont trouvé la pierre philosophale, il n'a même pas entendu le Satan juif, le démon de la cupidité, qui lui offrait la richesse et l'empire du monde. Jésus est vraiment Dieu, parce que de l'homme il n'a laissé en lui que Dieu qui est en tout homme; parce qu'il a senti, éprouvé l'absolu; parce qu'il a voulu souffrir, mourir pour tous; parce qu'il est plus qu'un homme, l'homme même; parce qu'il a dit : « Le pauvre que vous avez secouru, c'était moi. » Il est vraiment le Sauveur, le Rédempteur, parce qu'il a donné à tous dans son exemple, dans sa vie, dans sa mort le moyen pratique de devenir Dieu comme lui, par l'adoration spirituelle, par la prière et par la charité.

On a dit de cette philosophie qu'elle est « une crise »; le mot n'est pas juste : si j'osais une définition psychologique de cette philosophie, je dirais qu'elle est la défaite d'une nature puissante par un esprit plus puissant encore. J'y retrouve je ne sais quel écho étrange et lointain des tentations des premiers âges du christianisme. Mais peut-on dire d'un système où tout se tient qu'il est une crise. Au milieu de ses sinuosités, la pensée coule large et continue. La vérité, dont tout dérive, n'est pas imposée par un coup d'autorité, elle est l'acte de foi de la raison en elle même. Si l'on tient à comparer M. Lachelier à Pascal, il faut imaginer un Pascal épris de la raison, sûr de lui-même et de ses conclusions, une crise toute logique, tout intellectuelle, une lutte d'idées dans un puissant esprit, où les inquiétudes morales, les angoisses inséparables de la recherche de la vérité, deviennent les subtilités d'une dialectique qui veut répondre à toutes les exigences de la raison. C'est la continuité des vérités impliquées l'une dans l'autre qui fait la séduction du système. On ne le traverse pas sans être tenté de s'y tenir. Nous gardons la science, ses méthodes, ses principes, toute la vie spéculative, toute la vie pratique, le nécessaire, l'absolu : on ne croit pas payer tout cela trop cher d'un acte de foi sans lequel tout semble de nouveau perdu. Le renoncement, qui d'abord révolte la nature, n'est pas sans douceur. Ce monde qui nous tente et nous indigne; toutes ces distinctions blessantes, que multiplie la vanité; tous ces

biens, pour lesquels on lutte jusqu'au crime, illusions et chimères! Rien n'est vrai, rien n'est réel que le bien, que la vertu, que la charité, qui du plus humble des hommes fait un dieu. En se dégageant de tout égoïsme, l'amour se purifie. La joie même, en se voilant de mélancolie, devient plus délicate. Tous les sentiments semblent se pénétrer de tendresse, n'être plus que les nuances d'une immense pitié. Le monde n'étant que la pensée qui se voit elle-même à travers les formes décevantes de l'espace et du temps, nous n'avons pas à lui demander ce que nous devons croire, ce que nous pouvons espérer. Il n'y a pas en face de l'esprit une réalité hostile ou indifférente, il n'y a qu'un mirage en lui qui le révèle et le cache à lui-même et qui dissipé le rendrait à sa nature première.

M. Lachelier a eu cette bonne fortune, que rêvait un jour M. Renan, d'exercer une action profonde, décisive sur tous ceux qui l'ont entendu, et de ne pas compter peut-être un seul disciple, au sens étroit du mot. Il a émancipé les esprits; il les a délivrés des idées toutes faites, dont l'apparente clarté s'évanouit dès qu'on insiste sur elles; il les a pénétrés de cette vérité que la philosophie commence par le doute méthodique, qu'elle consiste non pas à constater et à célébrer les dogmes du sens commun, mais à en chercher le principe dans les lois de l'esprit et à en fixer le sens et la valeur relative. Mais sa philosophie, dédaigneuse des choses d'ici-bas, inconciliable avec l'idée du progrès, tout éprise de l'éternel, ne répondait pas aux espérances légitimes des hommes qui, dans la dissolution des croyances établies, rêvent une foi nouvelle, la foi d'une société démocratique, active, ambitieuse, croyant à l'efficacité de l'effort, attendant tout de l'avenir et réclamant impérieusement le règne de la justice. Sans doute les devoirs d'abstention, les sacrifices sont rendus faciles par une philosophie qui réduit le monde à un jeu d'illusions; en est-il de même des devoirs d'action? Le monde est « une mauvaise plaisanterie »; à quoi bon se donner tant de peine pour si peu de chose? Le vrai sage n'est-il pas celui qui n'a plus d'intérêt ici-bas? La charité corrige en une certaine mesure le danger de l'ascétisme, et peut-être n'y a-t-il pas lieu de redouter l'excès du détachement des biens sensibles? Mais la société idéale n'en serait pas moins une communauté de moines indifférents, vivant déjà d'une vie spirituelle, sanctifiée par la résignation et par la charité. L'humanité en est à un autre idéal, à un idéal de progrès par le travail, de liberté, de justice, de fraternité égalitaire. Peut-être, sans le vouloir, M. Lachelier par son enseignement a-t-il surtout préparé le succès du néo-criticisme. Cette philosophie, qui flatte l'esprit scientifique en n'admettant que des phénomènes et

des relations de phénomènes, qui nous laisse sur la terre, mais qui ne supprime l'absolu que pour sauver la morale et la liberté, répondait mieux tout à la fois et aux doutes spéculatifs et aux exigences pratiques d'une époque comme la nôtre, scientifiquement si riche, moralement si besogneuse.

Il s'agit moins d'être suivi que d'avoir raison. Si vraiment le système de M. Lachelier rend tout intelligible, il n'y a qu'à s'y tenir. Sans doute le monde devient l'objet d'une science universelle, nécessaire; mais peut-on dire qu'il soit intelligible? Non, si, comme le dit M. Lachelier, il n'y a de vraiment intelligible que le bien. Le monde n'est qu'un tissu d'apparences et d'illusions; en dernière analyse, il est absurde, parce qu'il est mauvais. La pensée du moins, qui est l'absolu, doit être tout entière pénétrable à l'intelligence. Tant que nous l'étudions dans la vie moyenne, en rapport avec l'objet qu'elle se donne, nous saisissons sa nature et ses lois. Dès que nous prétendons l'atteindre en elle-même, nous ne connaissons d'elle que son nom. Elle est l'unité, la pensée pure, la liberté absolue, définitions peu instructives, que l'analyse ramène à des négations. Quand nous avons dit qu'elle est ce qui est, qu'elle concentre toute réalité, qu'en elle cesse toute diversité, nous avons épuisé notre connaissance. C'est le Dieu des Alexandrins, dont on ne peut rien dire, sinon qu'il est, encore à la condition de supprimer tout ce qui pour nous définit l'existence. Si le sujet et l'objet nous semblent également obscurs, leur rapport du moins nous est-il intelligible? Pouvons-nous aller de la pensée au monde? Non. Dieu s'est fait nature. Pourquoi? Nous l'ignorons. Si nous ne pouvons comprendre cette déchéance de Dieu, du moins n'est-elle pas contradictoire? Ou la liberté absolue, principe des choses, n'est qu'une puissance indifférente, qui peut être ceci ou cela; mais alors cette puissance n'est que la matière d'Aristote, et le monde et la vie sont des progrès, des réalités supérieures qui n'ont pas à s'anéantir devant l'indéterminé. Ou cette liberté absolue est en même temps la perfection souveraine; mais la perfection ne laisse rien en dehors d'elle, et sa déchéance n'est pas seulement au-dessus de la raison, elle est inintelligible et monstrueuse.

L'idéalisme absolu se résume en cette formule : *Esse est percipi*, l'être se confond avec la connaissance. La conséquence logique d'un tel principe, ce serait l'égoïsme transcendant, la divinité d'une intelligence superbe anéantissant tout devant soi. L'homme s'effraye de cette solitude; sous une forme ou sous une autre le philosophe rétablit la société des esprits. Mais où s'arrête l'esprit? M. Lachelier reconnaît que la pensée se divise « en une infinité de sujets sentants »,

la sensibilité ne pouvant sinon égaler, du moins imiter la pensée, qu'en multipliant à l'infini ses points de vue. Dès lors, sans que la pensée perde son unité, puisque seule elle existe, en fait l'univers, qu'elle embrasse dans son unité, comprend une infinité d'êtres qui se distinguent et s'opposent. Ces êtres ne sont pas des substances, des choses en soi; ils sont, si j'ose dire, des concentrations de phénomènes. Mais ils ne sont pas isolés, sans rapport; ils sont compris dans une même pensée, et chacun représente quelque chose de tous les autres. C'est une sorte de monadologie phénoménale. Ce monde des sujets sentants est un monde réel; il peut être considéré en lui-même, acquérir une valeur croissante. En un sens, c'est la pensée qui fait toute la réalité de ce monde, car il n'existe que par elle; mais, en un autre sens, c'est le monde qui fait toute l'existence de la pensée, car elle n'est qu'autant qu'elle s'exprime en lui. La pensée absolue n'est plus indéfinissable : sa fonction est de multiplier ses idées en les organisant. Seule, l'unité est le vide, le néant; seule, la diversité est la dissolution et le chaos; les deux termes s'impliquent, ne s'entendent que l'un par l'autre. L'expérience et la pensée se définissent par l'harmonie, le monde n'est plus une déchéance inintelligible, l'espace et le temps ne sont plus des formes décevantes. L'espace exprime la pluralité des idées qui s'ordonnent, mais s'opposent; le temps exprime le progrès par l'effort, le double mouvement continu par lequel la pensée tout à la fois se multiplie et se concentre. L'effort est la loi universelle. Dieu est et n'est pas : il est à chaque instant ce qui est, tout le bien réalisé ; plus encore, il est ce qui n'est pas : un pressentiment, une espérance, la grâce efficace de l'idéal. C'est la douleur qui contient le secret des choses. Par sa volonté de s'anéantir elle-même, elle révèle à la fois le bien, le mal et leurs rapports. Le monde n'est plus une illusion; la vie présente n'est plus un symbole, elle est sérieuse, elle est un fragment de l'effort universel vers le bien caché qui parfois se laisse entrevoir à la lumière de l'espérance. Nous sommes dans la nature, mêlés à sa vie, tout pénétrés de sa spontanéité puissante; elle nous comprend, nous enveloppe; elle est notre réalité; elle agit en nous; elle s'y voit elle-même; devenue le génie, en ordonnant nos idées, elle découvre ses propres lois, se donne le spectacle du monde qu'elle a créé, puis, poursuivant son élan, elle se dépasse elle-même dans la beauté, dont l'harmonie lui donne le pressentiment et comme la vision du Dieu qui peu à peu, par la douleur et par l'effort, s'éveille en elle.

GABRIEL SÉAILLES.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Max Müller. — KANT'S CRITIQUE OF PURE REASON, translated into English, with an historical Introduction by *L. Noiré*. 1881. Macmillan, London. 2 vol.

Une traduction anglaise de la *Critique*, signée d'un philologue hautement apprécié, vétéran zélé de la philosophie, n'a pas besoin d'éloges. Deux traductions existaient déjà dans la même langue, l'une de Haywood, l'autre de Meiklejohn, toutes deux insuffisantes. M. Max Müller, qui se souvient d'avoir débuté à Leipzig sous la direction de Weisse, Lotze et Drobisch, par des essais sur la philosophie critique, s'est imposé la tâche difficile de donner à la langue anglaise une adaptation exacte du texte kantien, et par là de conquérir l'opinion elle-même à la doctrine.

« Ce que j'ai eu l'idée de réaliser, c'est une traduction consciencieuse et autant que possible littérale, une traduction qui avant tout *explique et interprète;* à cet égard, je ne crains point de le dire, les étudiants allemands de la doctrine kantienne trouveront eux-mêmes en maints endroits cette traduction plus claire que le texte original. C'est déjà chose délicate de traduire les Védas ou les chants des Upanishads, les odes de Pindare et les vers de Lucrèce : pourtant je doute que la difficulté de rendre l'allemand métaphysique de Kant en anglais intelligible et correct soit moindre. Je prie même mes lecteurs de ne point s'imaginer que j'ai toujours réussi dans mes efforts pour rendre claires les périodes de Kant. Il y a quelques-unes de ces périodes de la *Critique* qu'il m'a été impossible d'éclaircir à ma propre satisfaction, et où nul des amis que j'ai consultés n'a pu me venir en aide; j'ai fait en pareil cas ce qui me restait à faire : je me suis contenté d'une version littérale, en attendant que les éditeurs à venir réussissent à améliorer le texte et à en tirer un sens intelligible.

« Je livre donc au public le texte du principal ouvrage de Kant, tel qu'il a été rétabli par les critiques, et traduit de telle façon que la traduction puisse servir elle-même d'éclaircissement ou même, en maints endroits, de commentaire de l'original. »

On sait assez que l'édition *princeps* de 1781 fourmillait de fautes, dues en partie à l'état d'imperfection du manuscrit de Kant, en partie

aussi à la négligence de l'imprimeur. Kant ne reçut point les épreuves de son livre, et, s'il révisa les trente premières feuilles tirées qu'il avait entre les mains au moment où il écrivit la préface, il le fit avec une négligence telle qu'il ne put y découvrir qu'une seule faute d'impression essentielle. C'est seulement à la fin de la 5e édition (publiée en 1799) que fut insérée une longue liste de *corrigenda*, sans nom d'auteur: essai d'amélioration qu'il ne faut attribuer ni à Kant (à partir de la 2e édition il ne revient plus sur son œuvre), ni à aucun de ses secrétaires. Les dites corrections, comme l'a démontré récemment Vaihinger, étaient du professeur Grillo et avaient paru en 1795 dans le « *Philosophische Anzeiger* ». M. Max Müller s'est inspiré en cette matière des travaux de Rosenkranz (1838), Hartenstein (1838, 1867), Kehrbach (1877), Leclair (1871), Paulsen (1875) et Benno Erdmann (1878). Il n'a pas craint, avec l'aide d'un collaborateur très compétent, M. Ludwig Noiré, de proposer lui aussi de nouvelles leçons dans les passages où le texte communément adopté lui paraissait difficile à entendre : il signale en note ces corrections supplémentaires. L'œuvre, au seul point de vue philologique, est donc l'expression la plus complète de la critique contemporaine et un sûr guide pour les amis et disciples de Kant.

Il n'entre point dans le plan de ce compte rendu d'exposer en détail les raisons décisives de cette amélioration nécessaire, quoique fatalement conjecturale en bien des points. Une semblable étude, où il serait intéressant d'indiquer les résultats obtenus par d'aussi infatigables réviisionistes que Leclair, B. Erdmann, Vaihinger, exigerait un cadre spécial : elle établirait malheureusement combien sous ce rapport la traduction française la plus autorisée aurait besoin d'être mise au niveau de cette philologie philosophique.

Contrairement au choix de divers éditeurs, aussi bien en Allemagne qu'en France, c'est le texte de la première édition qu'adopte et suit M. Max Müller : les additions ou remaniements de la 2e édition sont publiés en supplément à côté du corps d'œuvre. « La 1re édition, nous dit le traducteur, m'a toujours fait l'effet d'une œuvre nettement construite, toute d'une pièce; la seconde me laisse l'impression d'une marqueterie (*patchwork*), sans compter que le ton apologétique et tout à fait indigné de Kant qu'on y trouve me cause un souverain déplaisir. » Il nous sera permis de féliciter M. Max Müller de cette netteté de langage et de décision. Les lecteurs de cette *Revue* n'ont point oublié peut être l'étude détaillée qui a été faite ici même de la différence de fond et de forme des deux éditions et des causes historiques de ces changements [1]. Les mesures réactionnaires du gouvernement prussien qui en 1794 allèrent jusqu'à « l'avertissement » et la « réprimande » de la part du ministère, ne se prévoyaient pas encore en 1788 lors de la 2e édition (le ministre Zedlitz, ami et protecteur de Kant, ne fut rem-

1. *Revue phil.*, août-sept. 1881, art. B. Erdmann, *Kant's Kriticismus.*

placé que bien après par Wöllner); l'auteur de la *Critique* ne s'attendait point à être condamné un jour au silence et forcé d'écrire, comme à l'époque indiquée, « qu'il s'abstiendrait désormais de toute exposition publique sur les matières de religion, soit naturelle soit révélée ». Il serait donc illégitime et injurieux de déclarer avec Schopenhauer l'édition de 1788 « une œuvre boiteuse, défigurée et difforme », d'accuser à ce propos « l'affaiblissement de l'âge qui parfois entraine à sa suite la faiblesse de cœur ». Il suffit de remarquer que le plus sûr moyen d'entendre les systèmes des grands penseurs est encore de recourir à la forme primitive et originale de leurs conceptions; de rappeler enfin que la seconde édition, pour diverses raisons dont quelques-unes acceptables, avait le tort de dissimuler à l'arrière-plan la tendance idéaliste de la doctrine, ce point de départ de toutes les attaques des contemporains et de tous les malentendus.

La traduction de M. Müller est précédée d'une préface très personnelle et d'une introduction générale. Cette dernière est l'œuvre de M. L. Noiré.

La Préface. — Elle a un intérêt d'actualité, et il ne serait que juste de lui restituer son véritable nom : c'est un manifeste kantien à l'adresse de la philosophie anglaise contemporaine. Le criticisme, malgré de louables efforts, est peu près inconnu en Angleterre : les commentateurs sérieux de la doctrine y sont rares [1]. L'opinion anglaise, dès qu'il s'agit de Kant, se figure un philosophe ténébreux, un dogmatiste impénitent de l'a *priori*, une sorte d'halluciné de la croyance. Par une espèce de conscience atavique, les héritiers de Locke et de Hume répugnent à entreprendre l'examen périlleux du système. Qu'est-il résulté de ces dispositions d'esprit ? Un complet stationnement de la philosophie anglaise depuis deux siècles. « Sauf quelques exceptions, cette philosophie en est encore à attendre sa révolution copernicienne... C'est ainsi que, dans une controverse que j'eus à soutenir il y a quelques années avec l'un des plus illustres philosophes de l'Angleterre, mon contradicteur ne craignait point de me déclarer que l'espace ne saurait être une intuition à *priori*, à la façon dont l'établit Kant; et la raison, c'était que nous pouvons fort bien entendre le carillon d'une cloche, sans avoir aucune idée du clocher et de sa situation hors de nous. » Le continuateur légitime de Hume et de Berkeley n'est point lu dans la patrie de ces deux penseurs, et, quand il est lu, il est à peine compris.

« J'espère pourtant, écrit M. Müller, qu'un temps viendra où les ouvrages de Kant et particulièrement la *Critique de la raison pure* seront

1. Pour être juste, il convient de signaler au premier rang parmi ces heureuses exceptions : M. Mahaffy, qui a traduit en anglais l'ouvrage de Kuno Fischer sur Kant (Longmans, 1866); M. Caird, dont l'essai *On the philosophy of Kant* est justement apprécié en Angleterre et en Amérique; M. Watson, auteur d'une intéressante étude, *Kant and his English Critics*, sans oublier M. Max Müller lui-même qui, en diverses circonstances et à plusieurs reprises, s'est consacré à la vulgarisation et à l'explication du criticisme.

lus d'abord des philosophes de profession, mais aussi de quiconque a une fois compris qu'il y a dans notre vie d'hommes des problèmes dont la solution fait l'intérêt même de la vie. Ces problèmes, Kant nous le répète sans cesse, sont l'œuvre et le tissu de la raison : et ce que la raison a noué, la raison seule est capable de le dénouer. Ces problèmes représentent en fait la période mythologique de la philosophie, c'est-à-dire l'influence des langues mourantes ou mortes sur la pensée vivante des âges suivants. Une époque qui, comme ce siècle-ci, a trouvé la clef de l'ancienne mythologie religieuse, saura sans doute aussi où chercher la clef qui nous ouvre portes battantes la mythologie de la raison pure. C'est l'honneur de Kant d'avoir marqué les limites du connnaissable et de l'inconnaissable. Que nous reste-t-il à faire, après lui ? Il nous faut montrer comment l'homme en est venu à croire qu'il lui était possible d'atteindre beaucoup plus qu'il n'est permis à ses facultés, et c'est ce que met en lumière la *Critique du langage.* » *All future philosophy must be a philosophy of language.* N'est-il pas vrai en effet que « l'ordre entier des choses réelles en dehors, au-dessus et au delà de la vie présente se réduit à un sentiment obscur, exprimé de mille manières et en mille mots : autant de bégaiements de l'esprit désireux d'exprimer l'ineffable, autant de signes empreints de la croyance à l'action immanente du divin au sein de la nature, à l'union de l'infini et du fini ? » L'*agnosticisme* kantien, si pénible que soit l'aveu, n'est-il pas la conséquence évidente et inévitable de la critique de l'intelligence ?

Aveu qui, comme cette critique elle-même, ne va point sans profit. Par malheur, écrit M. Müller, « nous vivons dans un siècle de découvertes physiques merveilleuses et de complète prostration philosophique. Ainsi peut-on s'expliquer que la physique ou plus particulièrement encore la physiologie ait à l'heure actuelle mis la main sur le sceptre de la philosophie : fait, à notre avis, désastreux pour les deux sciences... Les vérités métaphysiques sont pourtant d'une portée singulièrement plus haute que la vérité physique, et c'est un malheur véritable qu'une science dont le véritable nom serait celui de *Préphysique* ait reçu le nom trompeur et malencontreux de métaphysique. Car c'est seulement une fois en possession des principes de la métaphysique que le naturaliste, physicien ou physiologiste, est en mesure de commencer son œuvre dans un esprit de véritable rigueur scientifique... »

En veut-on la preuve ? « Il y a peut-être, continue M. Müller, un effort plus considérable et un déploiement de qualités mentales plus brillantes à montrer qu'en fait la nature ne contient aucune trace d'actes répétés de création spéciale, qu'à prouver comment une théorie contraire rendrait impossible l'unité de l'expérience et conséquemment toute science. Pourtant, que sont les arguments des observateurs purs, sans les fondements inébranlables de la métaphysique ? Quelle assurance n'aurait pas le géologue dans la poursuite de ses recherches et le développement de ses conclusions, s'il avait présentes à l'esprit ces lignes de Kant : « Toutes les fois qu'une apparition de ce genre est regardée

comme l'effet d'une cause étrangère à la série phénoménale, cela s'appelle une création. Aucune création ne peut être admise, à titre de fait, au milieu du réseau des phénomènes, par la raison que la seule idée d'un fait pareil briserait l'unité de l'expérience. » Quelle joie mêlée de surprise n'éprouvèrent pas les savants, le jour où ils virent fondre, pour ainsi dire, sous leurs yeux l'innombrable multitude des *genres* et des *espèces !* C'est qu'en effet, en dehors des observations empiriques, nul ne s'était avisé encore d'examiner l'autre côté de la question, de discuter le caractère subjectif de ces termes.

« Quelque opposés que soient les mots de *genre* et d'*espèce*, dit M. Müller, leur première fonction à coup sûr, c'est d'être des concepts de l'entendement : concepts en dehors desquels nul objet d'expérience ne nous suggérerait jamais aucune idée définie de genre ou d'espèce. »

« Maintenant ces termes, que représentent-ils en dernière analyse ? La loi fondamentale de la pensée, qui veut que tout soit conçu et envisagé sous le double point de vue du général et du spécial, condition *sine qua non* de l'expérience elle-même. C'est là une vérité mise hors de doute par Kant dans sa déduction transcendentale.

« On comprend dès lors que, si la formation d'un ordre quelconque de concepts est l'œuvre subjective de notre esprit, c'est aussi le cas des notions de genre et d'espèce : termes appliqués à des objets d'origine ou de forme commune, avant d'être défigurés par les logiciens. Bien avant qu'Aristote eût violenté les vocables γένος et εἶδος en vue d'établir entre eux des rapports imaginaires de subordination, le langage en effet c'est-à-dire la logique réelle et historique de l'espèce humaine — s'était contenté en créant ces termes de leur assigner un simple rapport de coordination.

« *Genos* signifiait parenté, et la première forme de *genos* fut la *gens* ou famille comprenant les individus qui pouvaient se réclamer d'un ancêtre commun, quelque diversité d'apparence qu'il y eût entre eux, comme entre le grand-père et le petit-fils. *Eidos* ou *species*, au contraire, signifiait l'apparence et la forme visible, de sorte que vraisemblablement le premier *eidos* dut être une troupe de guerriers ou d'individus d'aspect uniforme, et l'on n'avait garde, bien entendu, de rien affirmer touchant la communauté d'origine. Voilà le commencement historique ou préhistorique de ces deux catégories essentielles de la pensée. Qu'en a fait, au total, la théorie de l'évolution ? Elle les a purement et simplement ramenées à leur signification originelle. Elle a fait voir qu'il n'y a pour nous que deux manières de grouper, de comprendre, de concevoir, de classifier, de généraliser ou d'exprimer : le point de vue de la descendance commune (généalogie), et le point de vue de la ressemblance d'aspect (morphologie). La différence de forme n'est rien, quand on fait la classification du point de vue généalogique, et la différence de descendance n'est point davantage, pour qui fait la classification du point de vue morphologique. Ce que la théorie de l'évolution est en train de faire représente exactement le travail de recherche des généalogistes,

je veux dire ce que faisait aux temps d'autrefois le père de famille lorsqu'il montrait que tels et tels individus, quoique différents d'aspect et de forme, remontaient cependant à un ancêtre commun, et par conséquent devaient être rattachés a la même famille ou parenté. Dans chaque cas particulier où la preuve jusqu'ici à été faite, il y a pour nous profit intellectuel ; il en résulte un concept général plus correct : c'est une amélioration réelle de nos conceptions et de notre langage. Que nous remontions des Bourbons aux Valois et de ceux-ci à Hugues Capet, ou bien que nous fassions dériver le cheval et l'hipparion d'un commun ancêtre, la marche processive de l'esprit est identique. Dans l'un et l'autre cas, l'on constate des faits et rien que des faits. Eût-on établi qu'il n'y a dans toute la série aucun chaînon manquant, par exemple entre l'homme et le singe, tout ce qu'on aurait gagné à cette démonstration ne serait qu'un nouveau concept, tout pareil à celui que nous gagnerions à établir la succession ininterrompue des apôtres. Voyons donc bien clairement en matière de recherches physiques ou historiques que nous avons affaire à des faits, rien qu'à des faits impropres de leur nature à motiver aucune passion ; et que les considérations transcendantes touchant l'origine des genres et des espèces appartiennent à une sphère différente de la connaissance ; qu'après avoir été controversées des siècles durant, elles ont été enfin ramenées à leurs véritables termes par la *Critique de la raison pure*. »

L'*Introduction*. — Il est conforme à l'esprit kantien, semble-t-il, d'admettre que l'évolution de la pensée spéculative est, elle aussi, soumise à une loi de développement rationnel et continu. C'est du moins ce que M. Ludwig Noiré s'est ici proposé d'établir. L'auteur de cet essai historique estime que tout l'effort de la spéculation humaine, de Thalès à Hume, n'est que le triomphe du phénoménisme déterministe ou scientifique et la libération progressive de l'esprit à l'endroit des catégories métaphysiques et de leur usage transcendant. Il dépasse même quelque peu le parti de stricte réserve où jusqu'à la fin s'est tenu Kant, et nous fait entrevoir que la conclusion nécessaire du kantisme est le monisme métaphysique et physique. Doctrine oblige.

Avec l'école d'Ionie apparaît la catégorie fantôme, l'idée d'Etre et de Substance. L'être est-il un ou plusieurs ? et de quelle nature ? L'école des Eléates, esprits tourmentés de logique, en posant la première la distinction des phénomènes et des noumènes, l'Un immuable, exprime autant qu'il était possible alors l'indestructibilité de la Force. Les antinomies datent aussi de cette heure et de cette école. En progrès sur l'ionisme, l'héraclitéisme démontre l'incognoscibilité de la matière, comme chose en soi, la circulation indéfinie de la vie, l'universalité du mouvement et du devenir sous les apparences de la stabilité et de l'inertie. Héraclite est moniste. Pour Démocrite et Pythagore, plus géomètres encore que physiciens, ils découvrent dans le mouvement l'atome et fixent les assises de la science expérimentale sur une double notion : celle de discontinuité — qui implique le dénombrement quantitatif et

la mesure numérique — et celle de causalité nécessaire. — Quelle part revient à Empédocle, Anaxagore, Socrate et son école? Ces derniers ont vu le côté intérieur des choses, l'élément représentatif conscient ou inconscient mis en lumière de notre temps par Schopenhauer, et la finalité phénoménale.

Le moyen âge a définitivement traduit, exprimé, prouvé le besoin d'unité et de spiritualité inséparable de toute philosophie. Par la critique qu'il a faite des universaux, il prépare la métaphysique subjective de Descartes, et — conséquence inattendue de ces discussions logiques ou pseudo-métaphysiques — c'est ce même moyen âge qui finit par arracher l'esprit humain à la contemplation des choses en soi, des insaisissables Idées, pour le remettre en face des seules choses intellectuelles et intelligibles, le monde de nos concepts.

Les modernes ont dès lors leur œuvre toute tracée : il s'agit d'élaborer ce monde de concepts, représentation intellectuelle du monde sensible. Descartes n'hésite pas et, avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, place en tête de tous les concepts l'étendue et le mouvement, ces équivalents mathématiques de tout le reste. Le cri scientifique sera jusqu'à nous : *Credo in unum motum.* Le principal tort du système cartésien, selon M. L. Noiré, fut dans cette reconstruction idéale du monde de substituer inconsidérément partout et toujours l'idée de *raison* à l'idée de *cause.* C'était intellectualiser le monde au suprême degré sans doute, mais en même temps le dépouiller de cette nécessité physique d'expérience qui, dans la simple sensation, en fonde l'objectivité. Heureusement le matérialisme scientifique, grâce à Bacon, Hobbes, Gassendi, fit contrepoids sur l'heure même à cette tendance. Les observations physiques, les déterminations numériques expérimentales, en établissant l'identité du poids des atomes et de leur mouvement propre, restituèrent l'existence à la matière cosmique, et à l'arbitraire logique ou mathématique inséparable des déductions abstraites, substituèrent la nécessité de fait.

Le monisme un moment effacé par le dualisme cartésien reparaît avec Spinoza. Il y a une connexion causale de toutes les existences particulières, corporelles et spirituelles, nous dit l'*Ethique.* L'être qui pense est en même temps un être étendu et matériel qui agit sur le monde extérieur en conformité avec les lois de la mécanique. L'esprit est la cause du développement du monde : le monde est la cause du développement de l'esprit. Il n'y a pas causation (transitive), mais identité d'être. Ce qui est *cause* objectivement est mentalement *raison.* — Au même moment, Locke combat, réfute la confusion cartésienne de l'espace et de la matière, déclarant inconnaissables les substances (noumènes), comme pourrait faire un idéaliste moderne.

Sans l'idée d'individuation de la force pourtant, le monisme mathématique et physique n'était encore qu'une vue incomplète de la réalité. Leibniz eut la sagacité, entre tant d'autres mérites, de signaler et de démêler au sein de cet océan de mouvements l'élément psychique à

tous ses degrés. Le vide physique n'était déjà plus qu'une chimère; le vide psychique, après lui, est forcé d'aller rejoindre son Sosie, *Non datur vacuum formarum*.

M. L. Noiré a étudié de fort près la physique générale de Leibniz, la manière dont se pose pour lui et Descartes la conception de la force, par suite la question de la conservation de l'énergie. L'historien a élucidé de façon spéciale ce dernier chapitre, et il sera utile, intéressant à tous de s'y reporter : on n'oserait dire néanmoins qu'il en a vu ou levé toutes les difficultés. L'exposition de la philosophie de Hume, par laquelle il termine, est faite avec grand talent, semée de considérations instructives de rapprochements historiques curieux : elle atteste à quel degré élevé ce précurseur était lui-même et est resté un maître.

A. Debon.

E. Colombat (de l'Isère). Traité d'orthophonie. 1 vol. in-8, 576 pages. Paris, Asselin et Cie. 1880.

« Le redressement vocal du bégaiement est sorti du domaine de la médecine pour entrer dans celui de l'enseignement; on ne traite pas le bègue, on fait son éducation. Le bègue n'a pas un médecin, mais un professeur. » Ainsi s'exprimait en 1875 l'Académie de médecine à propos d'un mémoire sur l'*orthophonie au point de vue pédagogique* de M. E. Colombat, de l'Isère. Cet oracle rendu par le corps savant explique que nous nous occupions ici du bégaiement. M. Colombat a donné à son mémoire des développements qui en font un volume compact, intitulé *Traité d'orthophonie*, d'où il nous semble possible d'extraire une sorte de psychologie du bègue. Il est intéressant de considérer dans ce cas particulier les rapports du physique et du moral et l'influence de la volonté sur l'organisme.

Le bégaiement ne résulte pas, comme on serait tenté de le croire et comme on l'a cru longtemps parmi les médecins eux-mêmes, d'une mauvaise conformation des organes de la parole. L'étude de ces organes le prouve, et de plus on ne s'expliquerait pas dans ce cas que le bègue articulât avec netteté lorsqu'il chante, ou dans certaines circonstances, par exemple sous le coup d'une forte émotion. Dès lors, il n'y a pas lieu d'avoir recours à des opérations chirurgicales, qui quelquefois ont guéri d'une manière trop radicale le bégaiement en supprimant le patient avec, et plus souvent ne l'ont guéri que momentanément et indirectement, par suite de l'émotion même qu'elle avait causée. Le bégaiement provient d'une infirmité cérébrale, d'un trouble de la partie des centres nerveux qui préside à la motricité des organes vocaux, offrant une certaine analogie avec l'ataxie locomotrice, « d'un manque d'harmonie entre l'influx nerveux qui suit la pensée et les mouvements musculaires au moyen desquels on peut l'exprimer par la parole. » C'est cette harmonie qu'il faut rétablir. Le bromure de potassium ou autres remèdes du même genre sont restés impuissants contre cette affection nerveuse. La méthode orthophonique inventée par le Dr Co-

lombat, qui en 1828 créa l'institut orthophonique de Paris, et développée par son fils M. E. Colombat, professeur à l'Institut national des sourds-muets, a seule donné des résultats incontestables et constatés par des commissions médicales.

Le premier principe de cette méthode est (je cite) « qu'il faut employer un mécanisme et des positions d'organes aussi opposées que possible à celles où l'on remarque que sont les mêmes organes pendant l'hésitation ». Ainsi les bègues qui hésitent sur certaines lettres gutturales et linguales ont la langue en bas derrière les dents inférieures; il faut qu'elle soit retirée, refoulée vers le larynx et la pointe relevée. On doit abaisser la mâchoire inférieure, écarter transversalement les lèvres, faire une inspiration profonde et progressive, etc. Tout cela constitue une gymnastique pectorale, laryngienne, gutturale, linguale, labiale et buccale. Puis intervient le rythme, dont on connaît l'action puissante sur le mouvement en général et qui a pour effet ici de régulariser les mouvements anormaux imprimés aux organes de la voix. Les élèves doivent s'efforcer de laisser un intervalle parfaitement égal entre chaque syllabe, sans s'occuper de conserver les inflexions naturelles de la voix ni d'éviter la monotonie d'un pareil langage. La déclamation en vers, qu'on emploie au bout de quelque temps de ces exercices préparatoires, suffit même à elle seule pour modifier passagèrement quelques variétés de bégaiement. Mais elle n'est réellement efficace que lorsqu'on l'emploie comme complément de la méthode. Il y a en outre des préceptes particuliers sur la prononciation de chaque lettre de chaque syllabe. On donnera par exemple à la lettre *J* le son *eJe*, à la lettre *L* le son *eLe*, à la syllabe *dA* le son *PfA*, à la syllabe *Jour* le son *eJeour*, etc. Enfin les exercices de mémoire constituent une partie importante de la méthode, car les hésitations de la mémoire entraînent les hésitations de la parole.

Ce n'est pas dans une semaine ni dans un mois qu'on peut espérer corriger l'infirmité. Il s'agit, on le comprend, de modifier l'organisme, de substituer une seconde nature à la première, ou des habitudes nouvelles aux habitudes anciennes, et il faut du temps. D'après M. Colombat, il faut de 50 à 100 leçons données une fois par jour, si c'est possible, mais pas plus, ou bien deux ou trois fois par semaine.

Tous ces exercices sont assez pénibles et exigent une bonne dose de patience. Aussi l'éminent professeur, qui se montre partout dans son ouvrage un psychologue très fin et un moraliste délicat, recommande-t-il de commencer l'enseignement par une leçon préliminaire destinée à faire comprendre au patient, je veux dire à l'élève, « que le succès de son éducation phonétique dépend beaucoup de l'énergie personnelle qu'il apportera au redressement vocal de son vice de parole, » et à lui faire comprendre l'influence de la volonté sur l'organisme. Il faut l'amener à vouloir accomplir une série d'actes volontaires lui permettant de maîtriser et de guider les courants nerveux qui précèdent et accompagnent l'émission de sa parole. Or il en est des élèves bègues comme des autres, plus encore, paraît-il, il y en a beaucoup d'indo-

ciles. Je ne parle pas de ceux que l'auteur par euphémisme dit manquer de docilité intellectuelle, c'est-à-dire d'intelligence, mais de ceux qui ne sont pas disposés à obéir, soit par suite de leur nature rétive, soit à cause de leur inertie ou de l'indifférence qu'ils montrent à se corriger, soit enfin parce qu'ils ont été découragés précédemment par l'emploi inutile de procédés irrationnels. Le maître doit s'efforcer de leur inspirer confiance, lui montrer les résultats obtenus chez d'autres, lui faire voir les inconvénients pour lui et pour ceux qui l'entendent de son infirmité, enfin employer s'il le faut immédiatement le rythme, qui amène une amélioration instantanée et donne bon espoir. S'il obtient la docilité, ce n'est pas seulement le vice de la parole qu'il se sera mis en mesure de guérir, il aura amélioré du même conp le caractère moral. En effet, dans cette lutte constante contre son infirmité, le bègue aura acquis des qualités dont on comprendra l'importance en les mettant en parallèle avec les vices de celui qui n'aura pas su se plier à la méthode. « N'ayant pas le courage de lutter contre son infirmité, il s'abandonne et s'isole peu à peu; la négligence, la paresse, l'insouciance le dominent, et demain, avec ce relâchement du caractère, arriveront les habitudes vicieuses, l'ignorance, une timidité exagérée, qui n'est plus alors que la honte de lui-même. » Le tableau est un peu chargé, mais doit être fidèle dans certains cas.

Chose remarquable, l'éducation orthophonique est plus rapidement et plus solidement accomplie chez les adultes que chez les enfants. Il semblerait pourtant que, les habitudes vocales étant moins enracinées chez l'enfant, il dût guérir plus vite; il n'en est rien, et de nombreux exemples le prouvent, parce que le traitement exige une persévérance dans le travail, une somme d'attention, un esprit de comparaison dont les adultes sont plus capables que les enfants. De même, on obtient de meilleurs résultats chez les personnes pauvres et qui n'ont reçu qu'une instruction rudimentaire que chez les personnes instruites et des classes aisées. Les bègues ouvriers sont mieux préparés à la continuité d'un effort physique et s'abandonnent plus volontiers aux leçons du professeur. Le riche n'a pas la même dose d'énergie musculaire, est moins confiant, et son instruction même est parfois une cause accélératrice du bégaiement. « Chez eux en effet, les idées étant plus abondantes et le jet grammatical plus prompt, l'influx nerveux se produit avec une plus grande rapidité et donne à l'appareil vocal des courants d'une intensité plus déréglée. » Il en est enfin qui boudent en quelque sorte contre leur vice de parole et semblent redouter d'être surpris en flagrant délit de discipline orale.

Le nombre des bègues proprement dits, tel qu'il est établi par les statistiques, est relativement peu considérable; on a calculé qu'il y en a 3 environ sur 5000 habitants. Cela donnerait pourtant pour la France un chiffre de plus de 22 000. Il vaut la peine qu'on s'en occupe.

La statistique nous amène à un aveu humiliant pour le sexe fort : c'est que les femmes ont la langue beaucoup mieux pendue que les

hommes; car. sur vingt personnes affectées de bégaiement, il y a dix-sept ou dix-huit hommes pour deux femmes. Par conpensation, l'infirmité est plus désagréable chez elles, car elle est accompagnée de contorsions du visage et de mouvements convulsifs de la mâchoire et des lèvres; et elle est beaucoup plus difficile à guérir, probablement, dit M. Colombat, à qui je veux laisser la responsabilité de cette assertion, parce qu'elles sont moins susceptibles de persévérance et d'attention. Peut-être aussi est-ce parce que le trouble nerveux est plus profond.

D'autre part, c'est dans l'âge adulte que cette infirmité existe au plus haut degré; chez les tout jeunes enfants, elle n'existe pas encore, elle commence cependant à se manifester nettement vers sept ou huit ans pour croître jusqu'à la puberté; chez les vieillards, elle n'existe plus, ou tout au moins elle a beaucoup diminué. La raison en serait que chez eux, les idées se succédant moins rapidement, les organes de la parole peuvent exécuter sans confusion tous les mouvements dont la vitesse se trouve en rapport avec la cause incitante.

Il importe de ne pas confondre le bégaiement avec les autres vices de la parole, bredouillement, zézaiement, blésité, balbutiement, etc.; mais le bégaiement lui-même affecte différentes formes. Il y a même autant de sortes de bégaiement que d'individus; les uns bronchent devant des syllabes que d'autres articulent aisément; mais on peut distinguer les bègues qui parlent ordinairement très vite sans paraître faire aucun effort pour articuler, quoiqu'ils soient arrêtés souvent par les répétitions *bbb, qqq, ttt, ddd, mmm,* et ceux qui au contraire parlent lentement, sans chercher à se presser, mais en faisant toujours des efforts plus ou moins grands pour articuler les syllabes rebelles.

Les premiers sont remarquables par leur pétulance, la vivacité de leur esprit, leur loquacité et surtout par la promptitude avec laquelle ils veulent parler; ils ne sont jamais arrêtés par des moments de silence, quoiqu'ils bégayent sur presque toutes les syllabes. Chez eux, le bégaiement se combine presque toujours avec le bredouillement. Les bredouilleurs, comme on sait, avalent les syllabes et mangent la moitié des mots; ils pensent plus vite qu'ils ne parlent; de même, certaines personnes pensent plus vite qu'elles n'écrivent et n'achèvent pas leurs mots.

La seconde variété de bégaiement est dite *gutturo-tétanique;* elle est plus grave, et on la rencontre souvent avec un manque relatif d'intelligence et une mauvaise mémoire.

Le bégaiement a plusieurs causes; la principale est l'hérédité. Les trois cinquièmes, au moins, des personnes bègues, le sont de famille. L'influence héréditaire peut être intermittente, et on constate là comme ailleurs des cas d'atavisme. Lorsque le bégaiement est héréditaire, le redressement est plus lent, mais il est aussi certain que dans les autres cas, de sorte qu'il appartient à l'individu de fixer en lui et de léguer à ses descendants l'habitude d'une parole correcte qu'il doit à l'énergie qu'il a déployée pour refaire ce qui a été mal fait par d'autres. ou par la nature. C'est un exemple intéressant de *solidarité morale.*

D'après des observations authentiques, le bégaiement peut avoir pour cause l'imitation, soit l'imitation involontaire, chez l'enfant qui vit à côté d'une personne bègue, soit l'imitation volontaire. On cite les exemples curieux d'un élève devenu bègue pour avoir imité le bégaiement d'un condisciple afin d'être dispensé, comme lui, de réciter ses leçons, et d'un ouvrier qui au bout de quelques mois devint assez bègue pour être réformé. C'est ainsi qu'on peut devenir louche pour avoir imité le strabisme d'une autre personne.

Enfin il y a des bègues par imagination, qui le deviennent pour avoir cru l'être, comme ces malades imaginaires qui contractent à la longue une maladie réelle. Ce cas s'observe chez certaines personnes qui n'ont pas une grande facilité d'élocution et brûlent pourtant de se mêler aux conversations et d'y briller. Ils ne trouvent pas l'expression, les idées ne jaillissent pas assez vite, ils s'intimident, s'embrouillent et se croient bègues, et en effet ils finissent par ânonner en parlant. Par contre, il y a des bègues en assez grand nombre qui par amour-propre refusent de confesser qu'ils le sont, et accusent tout au plus un léger embarras dans la voix. Ceux-là sont très difficiles à corriger.

Dans un même individu, l'infirmité varie d'intensité sous l'influence de conditions physiques ou morales; on a remarqué que le bégaiement augmentait pendant l'hiver et pendant l'été, tandis qu'il diminue au printemps et à l'automne, lorsque ces saisons sont tempérées et humides. Les bègues le savent bien et trouvent même, lorsqu'ils se relâchent dans la pratique de la méthode, une excuse dans l'état de l'atmosphère. C'est le moment de redoubler d'efforts, dit avec raison M. Colombat, et l'expérience prouve que ceux qui ont su maintenir et affirmer la correction de leur parole dans de pareilles circonstances assurent pour toujours leur guérison. Je le crois; de même ceux qui savent résister à une passion, lorsque la tentation est le plus vive, se soustraient définitivement à son empire. Le bégaiement est plus sensible aussi le matin que dans la journée.

Le bègue est souvent timide, parce qu'il a conscience de son infirmité, et les occasions où les personnes timides se troublent d'ordinaire enchaînent sa langue et le paralysent. Dans un examen, il lui arrive de ne pouvoir répondre un mot, alors même qu'il sait parfaitement. Au contraire, il y a des bègues qui, lorsqu'ils ne sont pas vus de leurs interlocuteurs, parlent couramment, à travers une cloison par exemple ou sous le masque dans une soirée de carnaval. Une passion véhémente, la colère, la peur font quelquefois disparaître momentanément l'infirmité. Il est très curieux que les bègues retrouvent la parole précisément dans les circonstances où les autres la perdent. Peut-être le fils de Crésus, qui ne pouvait être sourd-muet, n'était-il que bègue, si l'anecdote a quelque chose de vrai. Un bègue qui croit que vous vous moquez de lui, proférera sans hésitation les injures les plus graves et les menaces les plus vives. C'est à croire que c'était lui qui se moquait de vous l'instant d'avant. On peut imaginer là des quiproquos fort amusants sur-

tout si l'on met en scène deux interlocuteurs bègues dont chacun ignore l'infirmité de l'autre.

Généralement, lorsque le bègue est guéri, sa timidité disparaît et fait même place à une certaine *insolence de jet vocal*, comme s'il tenait à faire dûment et authentiquement constater par tout le monde qu'il n'est plus bègue.

L'ouvrage de M. E. Colombat est un traité complet d'orthophonie et comprend même un chapitre sur la physiognomonie. Il est composé d'une façon assez bizarre ; les chapitres chez lui s'appellent des *notes*, notes didactiques, notes sur la prophylaxie orthophonique, notes sur la synthèse orthophonique, notes annexes. Ce qui prouve bien le solide mérite de l'ouvrage, c'est que, malgré l'imperfection de la forme, on le lit avec intérêt. Il y a là une *contribution* utile pour la pédagogie et pour la psychologie.

LA HAUTIÈRE.

Marquis de Seoane. — PHILOSOPHIE ELLIPTIQUE DU LATENT OPÉRANT. *Pentanomie pantanomique ou loi quintuple universelle.* Francfort-s.-M., Rommel ; Paris, Kincksieck. 1879-81. 2 vol. (En français et en allemand.)

Il y aurait de l'ingratitude à ne point savoir gré aux gens de nous offrir leurs œuvres traduites en notre langue. Quoique les textes français et allemand de la *Philosophie elliptique* que nous avons sous les yeux nous semblent bien moins intelligibles que doit l'être le texte original, même pour des Français ou des Allemands qui ne sauraient point l'espagnol, ce n'est pas une raison pour méconnaître la délicate et toute gracieuse attention de M. le márquis de Seoane. Le portrait de l'auteur, qui orne le fontispice de l'édition franco-allemande, est peut-être le plus précieux commentaire du Pentapantanomisme, ou Pentanomie pantanomique. L'homme d'action, dont le premier article de foi est de croire en soi, le praticien vieilli dans la jurisprudence, habitué aux raisonnements abstraits des mathématiciens et des légistes, paraît ici sous les traits les plus fortement accusés qui se puissent voir. Le droit, la politique et les mathématiques, telles sont les qualités maîtresses du noble sénateur. Subtilités de juriste, distinctions de procureur, images empruntées au civil et au criminel, aux dispositions législatives, aux lois, et surtout au glaive et à la balance, voilà ce qu'on distingue à chaque pas dans une forêt de syllogismes et de ratiocinations scolastiques.

Philosophe, M. le marquis de Seoane ne l'est devenu que par occasion. « J'avais toujours eu du goût pour cette science, » nous dit-il ; mais sa spécialité est la jurisprudence. Il n'a pu voir sans peine que la philosophie n'était encore qu'à l'état de l' « alchimie » et de l' « astrologie » judiciaire, une pure « logomachie », un « anthropomorphisme puéril ». Il se donna donc pour mission de découvrir un principe qui, en l'approchant de la perfection des sciences mathématiques, fît de la philosophie une sience véritable. « Voilà, dit naïvement l'auteur, voilà quelle a été notre

aspiration en écrivant cet ouvrage, indice d'une nouvelle voie à suivre. »

Restait à trouver une explication universelle des choses, fondée sur les mathématiques. M. de Seoane la découvrit dans la quintuplicité, conception qui appartient bien à l'arithmétique, base des mathématiques, et dont les points cardinaux sont le plus, le moins, l'égal, l'un, le zéro. Dans un ouvrage publié en 1848, l'auteur avait déjà déduit de la configuration de notre globe cinq lois universelles de l'histoire, qu'il nomma « territoriale », « morale », « aquatique ou maritime », « vulcanique » et « du désert ». Même découverte pentanomique en économie politique, dans les législations comparées, etc. « Arrivé sur ces hauteurs, » il se demanda ceci : Pourquoi cette quintuplicité des lois? Pourquoi cette pentanomie? La raison de ce fait se trouvait dans la quintuplicité des sens, dans « les lois du moins dont ils sont une manifestation ». Chacun de nous n'est-il pas un pentagone sensitif? Tels furent les « préliminaires » de la philosophie nouvelle. L'auteur croyait désormais posséder la clef d'un système d'explication universelle. Il lut dans le vieux livre scellé de sept sceaux et nous le traduisit, si bien que c'est à peine si, pour l'entendre, le lecteur a besoin d'autant de minutes qu'il a coûté d'heures à M. le marquis de Seoane (I, 17). Il y a cinq lois primordiales; donc il a cinq sciences non moins primordiales : une science universelle, « intégrale », science de la certitude, et quatre sciences « fractionnées », c'est à savoir, naturelles, mentales, sociales et esthétiques. Le premier volume est consacré à l'exposition de la philosophie « intégrale », le second à l'histoire et aux divisions de la philosophie « fractionnée ».

Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur de cette note à l'étude directe du Pentapantanomisme, car l'obscurité des textes est si profonde que nos faibles lumières ne la sauraient percer. Un seul exemple prouvera notre dire. L'auteur, s'appuyant sur des analogies qu'il croit légitimes, s'exprime ainsi, au sujet des progrès possibles des sciences : « Le phosphore, avec ses allumettes, n'a-t-il pas simplifié la procédure des sauvages pour tirer le feu en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois? Est-ce qu'on pourrait ne croire à un semblable frottement externe pour allumer le phosphore de notre périphérie, et à la conduction de cette ignition au cerveau, où elle produirait à la fois l'évaporation et le vide, et avec la flamme les ombres de nos représentations? (I, 91). A la vérité, l'auteur ne paraît avoir aucune teinture des sciences physiques et biologiques, comme en témoigne entre autres le passage suivant : « Il y a, dit-on, pour chacun des sens, une paire de nerfs qui transmet la sensation de la périphérie de notre corps au cerveau considéré comme autre ou comme l'autre côté. Notre explication du fonctionnement de cette paire, c'est que pour la transmission il faut un point d'appui pour conduire la transmission. L'un des nerfs sert d'appui, afin que l'autre puisse servir de conducteur, etc. » L'anthropologie de l'auteur est encore moins en harmonie avec le peu que nous croyons savoir. L'homme ne diffère pas seulement des animaux par sa connaissance de la pentanomie pantanomique : le caractère distintif de l'humanité

est dans la station, dans « la position *droite* ou position du maître », démarche que ne possèdent pas même les singes anthropoïdes. « Cette position nous constitue, entre les êtres de notre globe, comme des corps cosmiques ou célestes qui dirigent leur axe, comme les astres, vers un point de l'espace que nous appelons ciel » (I, 58 et 149). Fidèle aux habitudes d'esprit des légistes, l'auteur ne manque pas de jouer ici sur les mots et, non content d'en appeler à la cosmologie de l'avenir pour « démontrer les concomitants de cette position (la station) avec la pression, le vide et la force », il soutient qu'il « appartient à la métaphysique d'en faire autant pour la volonté et l'action, si intimement liées aux sciences sociales et morales, dont l'objet principal est précisément la *rectitude* » (I, 59).

Non moins fidèle au premier des commandements de la loi quintuple universelle : « Crois en toi-même! » M. le marquis de Seoane le prend de très haut avec tous les plus grands philosophe anciens et modernes, dont il passe assez dédaigneusement en revue les systèmes dans son deuxième volume. Descartes et Kant lui semblent « avoir plutôt débuté par des vies de saints ou de la théologie que par l'amour de l'ouvrage le plus précieux, la vérité. » Rien n'égale son mépris pour la « logomachie cartésienne ou kantiste ». Longtemps avant Darwin, nous dit-il, en 1848, dans ses *Lois naturelles de la politique*, il avait conçu et exposé la théorie de l'évolution, mais avec beaucoup plus d'ampleur! Il se félicite d'ailleurs que, sur beaucoup des points, Darwin « soit d'accord avec lui quant à la procédure de l'évolution ». On n'est pas plus inconscient de ce qu'on dit ou de ce qu'on écrit. M. de Seoane, j'ai regret à le dire, n'a certes jamais eu le loisir de feuilleter un livre de Darwin. Il parle de la doctrine de l'évolution comme fait l'avocat général Ducreux : « Les humains d'aujourd'hui sont, selon Darwin, écrit M. de Seoane, les petits-fils d'un poisson dont nous conserverions encore les *ailes* (allem. *Flügel*) dans nos poumons... » (I, 149; II, 21). Il nous apprend encore que Darwin a dû hâter la publication de son premier ouvrage, pour ne pas être devancé par Hæckel (II, 102). Hartmann ne trouve grâce un moment devant M. de Seoane que parce que l'Inconscient serait « le principe du latent » opérant, qu'implique, suivant l'auteur, l'ellipticité (au sens grammatical) de toutes nos représentations mentales.

Egalement implacable pour ce qu'il appelle irrévérencieusement « les cousinistes, les éclectiques ou spiritualistes français », voire pour « les néo-éclectiques de Ravaisson et Cie *(sic !)* » (I, 99; II, 34), l'écrivain espagnol ne se montre pitoyable que pour M. Adolphe Franck, pour l'auteur du « seul Dictionnaire des sciences philosophiques qu'il y en ait France ». Dans son effusion, il laisse échapper ce cri du cœur : « En publiant un *Dictionnaire des sciences philosophiques*, M. Franck a rendu un grand service à la science en général, *et surtout aux pays méridionaux, où il y a des difficultés à se procurer des publications nouvelles!* » (II, 34, 125).

N'insistons pas, et surtout n'abusons pas d'un aveu ingénu. A propos

de Royer-Collard, qui avait trouvé, comme on sait, l'ouvrage de Reid « chez un libraire de carrefour » (II, 53), M. le marquis de Seoane rappelle avec esprit le souvenir de don Quichotte et des moulins à vent que l'ingénieux hidalgo prenait pour des ennemis et dont il se flattait de triompher. C'est un bel exemple de l'empire des illusions : et quel philosophe n'y est point soumis? Entre ces sessions législatives si laborieuses dont il nous parle, maintenant qu'il a terminé sa *Pentanomie pantanomique*, que le noble sénateur relise sans cesse le chef-d'œuvre de Cervantès. Il me semble que, si j'avais l'honneur d'être Espagnol, je ne voudrais faire autre chose de ma vie. JULES SOURY.

Giovanni Cesca. IL NUOVO REALISMO CONTEMPORANEO DELLA TEORICA DELLA CONOSCENZA IN GERMANIA ED INGHILTERRA. *Studio critico.* Drucker et Tedeschi, Verona, Padova. 1883.

Depuis Kant, le réalisme vulgaire a cessé d'être une doctrine philosophique. Personne ne met plus en doute que la connaissance humaine ne soit relative ; nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Mais y a-t-il même des choses? Les réalistes le croient : de là leur nom. Ils affirment l'existence d'une chose en soi; ils reconnaissent qu'ils ne sauraient aller au delà de cette affirmation, qu'il leur est impossible de déterminer la nature de cet agent extérieur, de ce facteur objectif de la connaissance. C'est assez pour eux de démontrer qu'il existe, et ils prétendent y parvenir sans sortir de la conscience, par l'analyse exacte des seuls faits qu'elle nous présente, sans aborder aucun problème de métaphysique. Une bonne théorie de la connaissance suffit pour réfuter, à leur avis, l'idéalisme.

M. Cesca s'est proposé d'analyser et de critiquer les formes diverses de ce réalisme contemporain en Allemagne et en Angleterre, d'en montrer la valeur relative, de rechercher dans quelle mesure elles s'accordent avec les faits et réussissent à concilier les deux principes opposés : celui de la relativité de nos connaissances et celui de la nécessité d'une chose en soi. Avant d'aborder cette tâche, et pour bien faire comprendre ces diverses théories, il lui a paru nécessaire de résumer l'histoire de la question dans la philosophie moderne. Aussi, dans la première partie de son travail, nous montre-t-il comment le problème a été posé et comment en sont sorties les doctrines réalistes et idéalistes qui sont encore aux prises aujourd'hui. Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Reid et Kant, étudiés à grands traits, nous préparent à l'examen des différents systèmes réalistes proposés, de notre temps, en Allemagne, en Angleterre, et cet examen remplit la seconde et la troisième partie du volume. Dans la quatrième enfin, l'auteur nous fait connaître sa propre opinion. Le choix même du sujet la rend facile à deviner. M. Cesca est un réaliste ; il admire particulièrement les transformations que M. Herbert Spencer a fait subir au réalisme, et il estime que sur le terrain même de la théorie de la connaissance la cause de la chose en soi est définitivement gagnée.

Nous renvoyons au volume les lecteurs curieux de trouver une exposition claire et bien faite du réalisme allemand, qu'il soit empirique avec Kirchmann, transcendant avec Hartmann, ou idéal, c'est-à-dire déjà plus voisin de l'idéalisme, avec Ueberweg et Helmoltz. M. Cesca fait suivre d'une critique chacune de ses analyses. Son principal reproche à l'école allemande expérimentale est d'avoir demandé à la seule sensation la preuve de l'existence d'une chose en soi. L'école évolutionniste au contraire, et c'est là le grand mérite de M. Spencer aux yeux de M. Cesca, fait de toutes les formes de l'intelligence un produit de deux facteurs, l'un objectif, l'expérience, l'autre subjectif, l'unité synthétique de la conscience.

Or dans la quatrième partie de son livre, la plus personnelle, M. Cesca est surtout préoccupé de défendre cette théorie bien connue, d'après laquelle les formes même de l'esprit, innées dans l'individu, grâce à l'hérédité, ne le sont pas dans l'espèce et dérivent en définitive d'une accumulation séculaire d'expériences particulières. Comme les autres, le principe de causalité est à la fois un produit des deux facteurs dont nous avons parlé; il n'est plus *à priori* ou *à posteriori*, il est *à la fois à priori et à posteriori*. Dès qu'il cesse d'être une forme purement subjective, il cesse d'avoir une valeur purement subjective elle aussi; il a une portée objective. Ce nouveau caractère ne lui vient pas d'une prétendue harmonie entre les choses et la pensée, mais de ce fait que l'expérience est un de ses facteurs. Il correspond ainsi à un certain processus objectif qui n'est pas sans doute la causalité, mais qui la devient, si l'on peut ainsi parler, en tant qu'il est représenté dans notre conscience. Nous pouvons désormais appliquer le principe de causalité et soutenir qu'à nos perceptions, qu'à nos sensations quelque chose d'extérieur répond, sans quoi il serait impossible de les expliquer; qu'il y a enfin une chose en soi; nous ne nous mettons plus en effet en contradiction avec nos principes, comme le faisait Kant lorsqu'il prétendait, au nom d'une loi de causalité toute subjective, démontrer l'existence des noumènes.

La chose en soi n'est donc pas, comme le veulent les phénoménistes, un produit de notre pensée; elle en est au contraire une condition, et son existence a la même certitude que celle de notre activité psychique. Nous arrivons à reconnaître l'existence de ce facteur objectif par la seule analyse de nos états de conscience qui sont l'unique chose immédiatement donnée. Il suffit d'appliquer à l'interprétation de ces états le principe de causalité. Si en effet ce principe est lui-même produit par un facteur objectif, nous devons admettre que dans la chose en soi, à la relation de cause à effet correspond une relation analogue, et par suite nous admettrons encore qu'à ce que nous obtenons en appliquant la loi de causalité correspond quelque chose d'extérieur à nous, c'est-à-dire la chose en soi elle-même.

D'ailleurs, si la chose en soi est la condition objective de l'expérience, si l'affirmation de cette chose et celle de notre propre esprit ont la

même valeur, il faut s'arrêter à ce dualisme où aboutit nécessairement la théorie de la connaissance. Nous ne devons pas aller au delà; nous ne devons pas même supposer, avec M. Herbert Spencer, que ces deux termes, la chose en soi et la conscience, s'unissent dans l'inconnaissable. L'absolu, la substance ou l'inconnaissable sont nés de notre besoin de clore la série toujours inachevée des phénomènes et de trouver un explication dernière. Contentons-nous de faire la théorie de la connaissance, d'en déterminer la valeur, les facteurs, et nous affirmerons simplement l'existence d'une chose en soi, indépendante de nous, mais indispensable autant que notre propre conscience à la production des phénomènes connus.

Cette démonstration de l'existence de la chose en soi vaut, il me semble, ce que vaut la doctrine évolutionniste de la genèse des formes de l'esprit. La prétention de donner au principe de causalité une portée objective, de justifier ainsi ce raisonnement : Il y a des phénomènes ou des apparences, donc quelque chose est, qui apparaît, cette prétention de réhabiliter le noumène me paraît chimérique. Kant s'est contredit en aboutissant au dualisme, après avoir démontré, d'une manière irréfutable, le caractère purement subjectif de la loi de causalité. M. Cesca et les réalistes contemporains commettent à leur tour, si je ne me trompe, un cercle vicieux. Pour prouver que le principe de causalité et à la fois *à priori* et *à posteriori*, qu'il est à la fois un produit de l'activité de l'esprit et un produit de l'expérience, ne faut-il pas admettre déjà l'existence d'un agent extérieur? Et, si cette existence est d'abord admise, en quoi le principe en question nous servira-t-il à prouver qu'il faut l'admettre en effet? En réalité, ce n'est plus à un principe que nous avons affaire, c'est à une conséquence, et je ne vois pas comment une conséquence peut aider à poser les prémisses. Les réalistes commencent par affirmer la chose en soi, puisqu'ils expliquent par elle tous les états de conscience, toutes les formes de la connaissance, ils ne peuvent pas à son tour expliquer leur affirmation au moyen d'une de ces formes, le principe de causalité.

Quant aux raisons tirées de l'astronomie, de la géologie et de la biologie, pour conclure à l'existence d'une chose en soi, peut-être sembleront-elles un peu puériles à ceux qui comprennent bien la doctrine idéaliste. Les préoccupations de ce genre ne servent qu'à fausser le véritable esprit philosophique. Il faut savoir que la philosophie et la science considèrent les mêmes objets de deux points de vue opposés, la première comme pures modifications du sujet, l'autre comme phénomènes, abstraction faite de tout caractère objectif ou subjectif, et pour en connaître seulement les relations mutuelles. La métaphysique, inséparable de toute théorie de la connaissance, ne sera jamais arrêtée par les progrès des sciences dans sa tâche propre, qui est de donner aux faits leur interprétation la plus haute et de ramener les lois du monde physique aux lois mêmes de l'esprit.

A. Penjon.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

(1881, II, III et IV.

E. Laas : *Droit de punir et responsabilité.* — La philosophie, dit l'auteur, doit pénétrer l'essence même du droit et de la pénalité, et leur donner, en se maintenant sur le terrain de la réalité et de la vérité scientifique, une base, un principe que les psychiâtres et les criminalistes ne sauraient leur fournir.

La première partie étudie la signification du droit de punir aux degrés successifs du développement de l'Etat. — Dans l'état de défense personnelle, la peine est la vengeance et se ramène à ces trois éléments : 1° désir de réparer l'offense reçue; 2° garantie pour l'avenir; 3° châtiment de l'offenseur. — L'Etat, au premier degré de son organisation, est le Léviathan de Hobbes, se comportant en individu à l'égard des particuliers, et se vengeant rudement de quiconque porte atteinte à sa personnalité. — Peu à peu, il acquiert une signification morale; la conscience de l'obligation s'éveille, les attentats à sa majesté deviennent des crimes, et la vengeance une peine. Le châtiment devient rationnel, — non pas dans le sens de Spinoza ou de la science moderne, qui considèrent les crimes comme nécessaires (nécessité métaphysique ou hérédité) et suppriment toute expiation, — ni dans le sens de Platon, qui fait de l'homme d'Etat un médecin des âmes et fait tendre la peine vers l'amélioration du coupable. — La vérité est entre ces deux théories, l'une trop mécanique et trop bestiale, l'autre trop sublime et trop divine.

Le caractère de la peine est le droit, la justice. Quelle est la source d'où découlent ces principes? — Le droit est à l'origine l'arbitraire et la force. Dans l'Etat, il revêt graduellement son caractère objectif et rationnel : c'est la force idéale et morale s'imposant à tous, dominant les égoïsmes particuliers, aspirant au bien collectif de la société entière. — La justice exige le travail désintéressé de chacun en vue du bonheur de tous; — mais son fondement véritable est plus profond encore.

Les logiciens, les pythagoriciens, Platon et Aristote n'ont pas atteint la véritable essence de la justice; la justice n'est pas un rapport formel, logique, mathématique ou esthétique; elle suppose des hommes réels et vivants; elle n'a rien d'apriorique : elle est à la fois égalité, proportion, harmonie; elle est de plus équilibre parfait des tendances égoïstes et sympathiques des hommes, en vue du bonheur de la société. — La justice est la condition de la vie sociale; l'Etat l'impose aux citoyens par le moyen des lois écrites : les enfreindre, c'est attenter à son autorité, c'est vouloir soi-même sa peine (Grotius); quant aux vengeances

que l'Etat laisse s'exercer entre les particuliers (duel, opinion publique), ce sont des restes du système primitif de la défense personnelle; ainsi des grâces et du droit d'asile.

L'organisation de l'Etat et de la justice nécessite les impôts, les sacrifices exigés également de tous les citoyens. — Il est difficile d'introduire dans l'organisme social, dans ce balancement de dépenses et de réparations de forces, la proportionnalité qui règne dans l'organisme physique. — Mais de la difficulté il ne faudrait pas arguer l'impossibilité; il ne faut pas que l'Etat laisse à la libre concurrence le soin de décider d'une lutte où les hommes arrivent avec des conditions différentes d'éducation, de mœurs, d'esprit; le « laissez faire, laissez aller » de l'école de Manchester est un optimisme paresseux; l'Etat doit restreindre la part du hasard, supprimer les privilèges injustes et les monopoles, aplanir les difficultés qui font obstacle à certains des concurrents.

Culpabilité. — Les degrés naissent et grandissent en nombre, les arrêts se modifient à mesure que grandit la civilisation et que le point de vue s'élève. — Les distinctions ébauchées par Platon et Aristote, perfectionnées par le droit romain, ont, dit l'auteur, trouvé leur achèvement dans le code pénal allemand. L'homme est responsable de sa volonté et de l'usage qu'il en fait; lorsqu'il viole la loi, lorsqu'avec pleine conscience et libre décision il commet un acte coupable, il trahit par là même une volonté vicieuse et dénonce la possibilité d'une persévérance dans cette voie; la peine tend à anéantir ces intentions funestes, en même temps qu'elle contient l'expiation exigible du coupable. — La peine peut être aggravée par les circonstances : préméditation, choix d'un instrument approprié au crime, ce qui indique une intention développée et réfléchie; récidive, qui dénote une perversion profonde de la volonté. — Elle peut être atténuée par l'absence de claire conscience et de liberté d'arbitre au moment du crime (ébriété, colère...), ou par le repentir, qui retire l'acte en une certaine mesure, etc. Enfin la tentative, jugée moins grave que l'acte accompli, est aussi coupable que la faute au point de vue moral, puisqu'il ne lui a manqué pour se réaliser que les moyens et l'occasion.

F. Tönnies : *Remarques sur la philosophie de Hobbes (fin).* — Politique : Egaux de nature, les hommes cherchent la paix et la prospérité dans l'unité de l'Etat (soit communauté, soit despotisme). La volonté ne pouvant être libre, la raison doit uniquement faire persévérer la volonté dans ses intentions, et c'est là le droit, la justice; l'injustice n'est que l'inconséquence de la raison, l'absurdité. — La volonté souveraine doit donc imposer la rationnalité; elle doit réaliser la prospérité de tous, soit par la force, soit pacifiquement; sa puissance est absolue, et elle limite par la crainte les volontés particulières. — En résumé, Hobbes est un précurseur de la critique; sa conception mécanique du monde prépare notre psychologie physiologique.

E. Kraepelin : *Sur les perceptions erronées.* — L'étude des « perceptions erronées » est importante pour la critique de la connaissance.

— Elles comprennent, outre les erreurs des sens, les modifications qui altèrent l'impression dans son trajet vers le centre. — 1° Des causes d'erreur (hypérémie, anémie, etc.), agissant sur les organes des sens, produisent les phénacismes organiques de Kahlbaum, la phosphorescence, les souvenirs des sens. — Des excitations agissant sur le nerf dans son parcours et modifiant l'impression primitive occasionnent les hallucinations élémentaires (amputés, etc.). — 2° D'autres erreurs sont dues aux altérations du processus central dans les centres de perception, stations intermédiaires entre la périphérie et la couche corticale; des excitations morbides y donnent naissance à des perceptions erronées : ainsi des hallucinations en général (causées par une mauvaise circulation ou une rupture de l'équilibre intra-nerveux) et en particulier des hallucinations fonctionnelles et éréthiques de Kahlbaum, produites souvent par une excitation centrifuge des centres de perception (réperception).

Depuis les hallucinations propres, qui naissent sans la participation du sujet conscient et se dressent, claires et vives, devant lui, une succession ininterrompue de degrés nous conduit aux reproductions confuses d'impressions passées où se mêle en une certaine mesure la perception subjective. — De même il n'est pas de limite nette et précise qui sépare l'hallucination des représentations issues de l'imagination. — L'action du centre de la conscience explique le rêve et les hallucinations réflexes, naissant à l'occasion d'une sensation d'un autre sens. — Ces éléments d'erreur peuvent à leur tour se combiner entre eux; — surtout ils peuvent se combiner avec des impressions normales (illusion d'Esquirol), grâce aux prédispositions et à l'état du sujet. Grossies par l'imagination, elles peuvent alors envahir l'esprit tout entier et bouleverser toute son activité psychique; elles peuvent même s'emparer d'un peuple tout entier et vicier toute sa conscience (fantômes, démons, — fanatisme).

C'est le devoir de la critique d'étudier ces erreurs et de paralyser leur action, afin de rendre possible la conquête de la vérité.

P. Harzer : *Vues dynamiques de Leibnitz.* — Leibnitz est au seuil de l'époque moderne, où la science se dégage de l'influence funeste de la spéculation. Il rejette les tourbillons de Descartes et ses déductions chimériques, aussi bien que sa théorie étroite de l'étendue, et introduit dans la science la notion de la force, dont l'analyse trahit toutefois quelques souvenirs de la physique cartésienne. — La force est ou active, et alors elle produit le mouvement, ou passive, et d'elle naît l'équilibre, l'inertie. La force active est à son tour ou primitive, ou dérivée : primitive, elle est l'entéléchie, cause de la cohésion et de l'élasticité des corps; — dérivée, elle produit les changements de lieu, la persévérance dans la direction rectiligne. — Le passage du repos au mouvement est une conséquence du principe de continuité; le repos est un mouvement infiniment petit, et la force vive naît de la somme des « tensions » moléculaires. — La quantité de force est constante dans le monde : principe de toute la science moderne. — Suivent les

formules mathématiques, la mesure des forces vives, les lois du choc, de la réfraction, analytiquement exprimées. — En un mot, en mécanique comme en philosophie, Leibnitz est un intermédiaire entre la spéculation pure d'un Descartes et la recherche toute d'observation d'un Newton ou d'un Huyghens.

SCHMITZ-DUMONT : *Les catégories des concepts et l'axiome de congruence.* — Dans cet important travail, l'auteur se propose de démontrer que l'axiome des « congruences » (ce qui coïncide est égal), considéré depuis Euclide comme le fondement de la géométrie, est ou une tautologie ou une erreur, et que le seul vrai principe sur lequel reposent la géométrie et l'arithmétique est le principe logique : « L'égal, modifié d'une manière égale, donne l'égal. »

Il débute par définir la perception, la représentation, la notion ; cette dernière, qui est la détermination logique d'un objet comme différent des autres, est posée uniquement par la pensée et, dans sa libre formation, n'est conditionnée que par le principe de contradiction.

Tout ce que nous concevons se partage en forme de la pensée et en contenu de l'impression sensible : par suite, notions de la forme, de la pensée, notions du contenu, de l'impression. — Les notions formelles de la pensée se divisent à leur tour; penser, c'est ou poser ou comparer; le poser se subdivise à son tour en poser de l'égal et poser de l'inégal, et le comparer, suivant le mode, en quantitatif et qualitatif. — De même, les notions de l'impression se répartissent en deux classes : 1° impressions considérées objectivement (durée, étendue); 2° impressions considérées subjectivement (plaisir, douleur). — De la combinaison et de la fusion de ces éléments naissent les composés plus complexes : le temps, l'espace, la causalité, la couleur, la nécessité, la force, la vie, la beauté, etc.

En résumé, toute notion se ramène à une formule mathématique, qui ne demande que les algorithmes arithmétiques connus; la notion générale se forme suivant l'unique mode de la fonction mathématique. Ainsi les notions *à priori* sont des produits purs de la pensée, dont le rôle est d'ordonner le contenu de l'expérience.

H. JÆGER : *Le principe de la moindre dépense de force dans l'esthétique.* — Le principe de moindre dépense de force, comme l'a montré Avenarius, joue en esthétique un rôle capital; mais il est insuffisant; il n'explique pas cette action énergique des belles œuvres d'art qui occupent toute notre puissance de conception, accaparent toute notre force : c'est qu'il néglige la distinction de la forme, à laquelle il s'applique, et du continu, qui n'y est point soumis. « Est beau ce qui a une forme telle qu'il faut pour l'embrasser la moindre dépense de force possible, mais à la fois un contenu si grand et si riche qu'il occupe la force entière dont dispose le sujet. » La variété ne devra être ni trop grande ni trop petite, pour que l'unité que l'esprit y introduit ne soit ni trop faible ni trop forte. — A ce principe se ramènent tous ceux posés par Fechner. Il s'applique parfaitement au développement des

arts, à leur progrès du simple au complexe en même temps que d'une unité plus lâche à une unité plus serrée et plus compliquée (temple grec, cathédrale chrétienne). Il s'applique également à l'évolution du goût dans l'individu, allant sans cesse du plus facile au plus difficile.

Philosophische Monatshefte.

Livraisons 7, 8, 9 et 10 (année 1881).

BORELIUS. *Sur le principe de contradiction et le sens de la négation.* — Travail étendu et intéressant, où l'auteur expose et critique les diverses théories que l'histoire de la philosophie nous présente sur cette importante question, en même temps qu'il s'attache à en faire ressortir le lien et la valeur progressive. Le profond Héraclite fut frappé, le premier, du rôle que la contradiction joue dans le monde; le premier il vit dans la contradiction le principe de l'unité vivante, de l'harmonie du tout. Il est vrai que cet ordre de choses lui-même n'était, à ses yeux, que l'œuvre passagère de l'éternelle contradiction et finissait bien par se confondre avec son contraire. Les disciples exagérèrent la pensée du maître et s'attirèrent les justes reproches que Platon leur adresse dans le *Théétète*. Tandis qu'ils aboutissaient à la ruine de la pensée et de la science en exagérant le rôle de la contradiction, l'école de Parménide conduisait au même résultat par une exagération contraire, en soutenant que la contradiction et la négation ne doivent pas plus se rencontrer dans les choses que dans nos idées. Ils condamnaient la pensée à se repaître éternellement de la stérile tautologie : l'être est. Les sophistes rendirent plus sensibles encore les vices des deux doctrines opposées et provoquèrent ainsi les doctrines nouvelles de Platon et d'Aristote sur le véritable sens de la négation et de la contradiction au sein de l'être et de la pensée. Platon montra que l'être et le non-être, l'affirmation et la négation sont inséparables ; qu'elles se retrouvent dans le monde des idées comme dans la réalité sensible; que l'être n'est que relativement incompatible avec le non-être, l'affirmation avec la négation. C'est ce qu'Aristote résuma dans sa célèbre formule du principe de contradictions. « Il est impossible que le même convienne à la fois et ne convienne pas au même en même temps et sous le même point de vue. » Les Néoplatoniciens ne crurent pouvoir soustraire l'absolu à la contradiction qu'en le plaçant au-dessus de l'être. Toutes les théories des métaphysiciens du moyen âge sur l'*ens reatissimum* ne sont qu'un effort infructueux pour écarter de l'être divin la négation, la contradiction, sans le laisser dans l'indétermination absolue que réclamaient pour lui les Néoplatoniciens au nom de la perfection. Les théories des panthéistes, de Nicolas de Cuse, de Jacob Bœhme, de Spinoza, croient mieux écarter la difficulté en faisant de l'absolu le commun principe de l'être et du non-être, la substance commune d'où sort et où se perd toute contradiction, et, comme dit Nicolas de Cuse, « principium coïnci-

dentiæ oppositorum. » Sans s'égarer dans les régions de la métaphysique, Kant consacre à l'examen du principe de contradiction l'un des plus intéressants écrits de la période antécritique, l'*Essai sur les grandeurs négatives*, et la profonde critique de l'argument ontologique dans la dialectique de la raison pure. Hegel veut résumer toutes les recherches de ses devanciers et revient, en les perfectionnant, aux enseignements de l'antique Héraclite; il fait de la contradiction la loi même du développement de l'absolu ou de l'idée, et par conséquent la loi même de la pensée humaine, qui aspire à saisir l'absolu. On trouve de profondes discussions de la doctrine hégélienne chez les logiciens contemporains, chez Lotze, chez Sigwart.

Lipps. *Le problème de la théorie de la connaissance et la logique de Wundt* (suite). — Les deux dernières parties du livre traitent des concepts fondamentaux et des lois de la connaissance. Il faut signaler tout particulièrement les chapitres consacrés aux formes de l'intuition sensible, au temps, à l'espace, au mouvement, au nombre. Wundt insiste sur la distinction de l'espace mathématique, qui n'est qu'un pur concept, une notion abstraite de l'entendement, d'avec l'espace saisi par une intuition de la sensibilité. Il soumet à une critique approfondie la doctrine kantienne de l'apriorité de l'espace, et les théories empiriques sur le même sujet; et fait très bien ressortir le sens et la légitimité des spéculations mathématiques sur l'espace à n. dimensions. Les considérations qu'il développe sur la probabilité, sur le hasard, sur le rôle scientifique des hypothèses ne sont pas moins dignes d'intérêt. Il résume avec une grande clarté et démontre avec une force irrésistible les idées de Kant sur la substance, sur la réalité des choses sensibles. « Dans le concept de chose, tel que l'expérience immédiate le saisit, nous ne trouvons rien qui nous oblige de rattacher les accidents et les propriétés mobiles à un sujet immuable. » — Les substances, les sujets inconnus auxquels nous rapportons les phénomènes ne sont que les produits longuement élaborés de la réflexion. « Les objets, les choses ne sont que des combinaisons de sensations indépendantes de notre volonté auxquelles nous attribuons une continuité indépendante dans l'espace et dans le temps... Mais comment arrivons-nous à prêter aux choses ces qualités? Les choses ne pourraient jamais nous y forcer, si notre pensée n'était pas faite pour rassembler dans l'unité de l'aperception les données isolées de la perception. La pensée doit ce pouvoir à la conscience qu'a le moi de son unité. L'identité du moi et la liaison continue de nos pensées projettent leur reflet sur les choses qui sont en dehors de nous. »

Edmund Pfleiderer. *Eudémonisme et égoïsme* (Leipzig, 1880). — L'auteur proteste, dans tout ce livre, contre la confusion qu'on fait trop volontiers depuis Kant entre l'eudémonisme et l'égoïsme. La recherche du bonheur des autres est très différente de la poursuite du bonheur individuel : la première est désintéressée et bonne; la seconde est égoïste et mauvaise. Il n'y a pas entre le bien moral et le bonheur

l'opposition que Kant soutient, pourvu qu'il s'agisse du bonheur des autres êtres, et non du nôtre propre. Et le bonheur ainsi entendu est une fin obligatoire pour la volonté; là loi morale nous commande de travailler à cette fin : tout le devoir est là. Mais, objectera-t-on, quels seront, dans ce cas, les devoirs d'un homme isolé de ses semblables?

KARL UPHUES. *L'essence de la pensée, d'après Platon* (Landsberg, 1881). — L'auteur veut faire sortir de l'analyse du langage la détermination exacte de l'essence de la pensée. Il croit pouvoir justifier ainsi un idéalisme subjectif, qui ne reconnaît aux choses d'autre réalité que celles qu'elles ont dans notre esprit. Il n'existe pour notre conscience que des sensations, des concepts; les choses ne sont que des représentations objectives. Mais le moi pensant n'est-il, lui aussi, qu'une collection de sensations, qu'un pur concept? N'atteignons-nous pas en lui une réalité indépendante de la succession de nos impressions, de nos représentations.

Edt v. HARTMANN : *La crise du christianisme dans la théologie moderne* (Berlin, C. Duncker, 1880). — Comme dans le célèbre opuscule de 1874, dont on a rendu compte dans cette *Revue : La décomposition du christianisme et la religion de l'avenir*, Ed. de Hartmann s'attache à démontrer l'impuissance de la théologie protestante à mettre le christianisme en harmonie avec les exigences de la conscience et de la science moderne. Les emprunts d'Otto Pfleiderer, d'A. Lipsius, de Biedermann, soit au néo-kantisme, soit à la nouvelle école hégélienne, n'ont pas réussi à faire du christianisme transformé la religion de l'avenir, que réclame impatiemment le génie du temps. Hartmann propose avec confiance aux âmes religieuses son panthéisme pessimiste, et il en analyse complaisamment toutes les vertus.

THOMAS MASARYK. *Le suicide comme l'une des plus importantes manifestations de l'état de la société dans la civilisation moderne* (Wien, Konegen). — La fréquence croissante du suicide est un des plus remarquables phénomènes de notre état social. On estime en Europe à plus de 20 000 par an les victimes de cette étrange maladie. L'auteur étudie les effets, recherche les causes et propose les remèdes de cette sorte d'épidémie morale. Il croit que le mal a surtout sa cause dans l'affaiblissement progressif des croyances religieuses, dans l'anarchie intellectuelle et morale des esprits. Le siècle a soif d'une religion nouvelle, qui satisfasse à la fois aux besoins de l'entendement et à ceux du cœur.

OTTO APELT. *Recherches sur le Parménide de Platon* (Weimar, 1879.) — Apelt entreprend de démontrer l'authenticité du *Parménide*. L'analyse attentive de la seconde partie du dialogue lui prouve sans doute que les subtilités étranges qu'elle contient ne peuvent être considérées que comme un jeu d'esprit de l'auteur. Mais il entrait, selon lui, dans le dessein de Platon de se moquer par ce moyen des Eléates et des Mégariques, et de les réduire au silence en se montrant plus rompu qu'eux-mêmes aux arguties de la sophistique. Mais est-il bien naturel

d'admettre, comme le veut Apelt, que Platon ait pris plaisir à accumuler, sans les résoudre, des objections qui, en frappant ses adversaires, ne l'atteignent pas moins lui-même?

J. Volkelt. *L'objet et la difficulté fondamentale de la théorie de la connaissance comme science, qui n'en suppose aucune autre.* — Toute science suppose la légitimité de la connaissance humaine : c'est à la théorie de la connaissance à démontrer cette légitimité; et elle ne peut s'appuyer pour cela sur aucune autre science. Elle doit partir de principes absolument évidents par eux-mêmes. Locke et Kant ont essayé de satisfaire à cette condition; mais le second est parti d'une définition contestable de la connaissance. Kant suppose que la connaissance ne réside que dans les jugements universels et nécessaires. Locke conçoit, au contraire, que la pensée humaine pourrait bien être obligée de se contenter, pour ses connaissances, d'une généralité et d'une nécessité relatives. L'analyse nous apprend que la marque essentielle des jugements auxquels nous donnons le nom de connaissances est d'affirmer entre nos idées des rapports immuables, un ordre indépendant de notre volonté et que pour cela nous appelons l'ordre des choses. Mais n'est-ce pas un second fait de conscience, aussi indiscutable que celui dont nous parlions tout à l'heure, que l'homme ressent le besoin de rechercher, d'affirmer un tel ordre?

Et Kant fait-il autre chose qu'obéir à ce besoin impérieux, lorsqu'il cherche à déterminer les lois sans lesquelles cet ordre n'existerait pas.

Mais l'un et l'autre, dans cette recherche des titres de la connaissance humaine, ne commettent-ils pas une inévitable pétition de principe? L'esprit peut-il démontrer sa propre véracité, sans supposer ce qui est en question? Volkelt croit que le philosophe peut échapper au diallèle où prétendent l'enfermer les sceptiques. Il y a une évidence qui s'impose au sceptique comme aux autres : c'est l'évidence du fait de conscience. J'ai telle pensée, et je suis assuré de l'avoir, assuré d'une certitude absolue, sans aucune pétition de principe. Mais cette certitude toute subjective n'est pas encore la certitude objective, celle qui mérite seule le nom de connaissance. L'analyse nous montre que la connaissance exprime un rapport invariable entre nos idées. N'est-ce pas un second fait de conscience aussi indiscutable que le premier, que j'éprouve le besoin de croire a des rapports immuables entre mes idées, à un ordre indépendant de ma volonté que j'appelle pour cela l'ordre des choses?

Il n'y a plus maintenant qu'à déterminer avec Kant ces règles sans lesquelles le monde de nos idées ne serait qu'un chaos confus, qu'à soumettre à l'unité de l'aperception la trame mobile de nos sensations. C'est sur un besoin incontestable du moi, que repose la connaissance; la vérité objective dérive donc d'un besoin tout subjectif : « elle n'a jamais une absolue certitude, mais tout au plus une haute probabilité. » Volkelt ne se dissimule pas que cette théorie de la connaissance ne

sera pas du goût de tous les esprits; mais il estime qu'elle a sur les autres l'avantage de ne faire aucune pétition de principe.

G. Knauer. *Qu'est-ce qu'un concept?* — On se rappelle l'ingénieuse étude de Volkelt sur cette question tant agitée aujourd'hui par les logiciens allemands. Knauer ne croit pas, malgré la haute estime qu'il professe pour le travail de Volkelt, que ce dernier ait donné une définition suffisamment exacte du concept.

Il lui reproche de n'avoir pas vu qu'il suffit au concept, que l'esprit entende qu'une seule qualité est ou peut être commune à plusieurs objets. C'est à tort que les logiciens décrivent la conception comme une opération de l'esprit embrassant par un seul et même acte de pensée plusieurs caractères communs à toute une classe d'objets.

Baumann. *Théorie de Wundt sur la volonté et son monisme animiste.* — Wundt, comme Schopenhauer, donne le nom de volonté à l'activité des êtres, sous quelque forme qu'elle se manifeste. Il confond ainsi l'activité réfléchie et l'activité instinctive. Mais, ce qui est plus grave, il associe partout au sein de l'être, chez les végétaux comme chez les plantes, les animaux et l'homme, la volonté ainsi entendue au mouvement. Toute sa psychologie physiologique est ainsi dominée par une métaphysique qui soulève bien des objections. « La physique nous enseigne à considérer le mouvement comme la propriété élémentaire de la substance corporelle, mais aussi selon les circonstances et aussi suivant la direction particulière des théories, tantôt le mouvement, tantôt la faculté de le produire; de même la psychophysique nous apprend que la substance mise en mouvement est en même temps le sujet du phénomène psychique élémentaire, la tendance (Triebes)..... Puisque les manifestations biologiques que produisent les substances complexes de la nature organique se laissent toujours rapporter, comme à leurs conditions, à des formes plus simples de la nature inorganique, on ne saurait se refuser à admettre que dans l'élément le plus simple de la substance, que dans l'atome ne se rencontrent aussi la tendance sous ses formes les plus élémentaires..... Ce qui manque à ces états des substances élémentaires pour nous apparaître comme des tendances au sens psychologique, c'est la liaison interne, la continuité, le rapport de ces états entre eux, qui est la condition de la conscience. »

On se demande comment ce monisme, qui associe le mouvement et la volonté ou la tendance au sein de toute substance, réussit mieux que le vulgaire dualisme à expliquer l'union de deux choses si différentes.

CORRESPONDANCE

Udine, 23 janvier 1883.

Monsieur le Directeur,

Dans un remarquable article de M. Tarde, publié dans le numéro de janvier de votre savante Revue, je lis quelques jugements qui, selon moi, ne correspondent pas exactement à ce que je soutins naguère dans ma publication — *Il sentimento nella scienza del diritto penale* — à propos d'une loi empirique de la criminalité.

M. Tarde, après avoir exposé fidèlement le principe sur lequel repose ma théorie, me reproche d'avoir à tort calculé la criminalité comme un reste (*residuo*) obtenu en le retranchant de la somme d'activité productrice et juridique d'une nation à un moment donné; tandis qu'il s'agirait au contraire d'un quotient, d'une division et non d'une soustraction. A quoi je crois pouvoir répondre qu'il ne s'agit point ici d'une opération arithmétique, mais, si je puis ainsi m'exprimer, d'une opération logique, c'est-à-dire de l'application d'un procès logique par lequel on tend à isoler de la totalité d'un phénomène la partie qu'on veut étudier et dont on ne connaît pas la loi; c'est en un mot, d'après Mill et Bain, pour ne citer que les plus illustres, l'application de la méthode des *résidus* à l'étude d'un phénomène social.

Je crois aussi que l'auteur n'est pas plus exact, quand il m'attribue d'avoir pris le mot *destructeur* dans le seul sens matériel du dommage produit par le crime, attendu que, par des nombreuses expressions et souvent répétées, il aurait pu comprendre que je substitue parfois l'expression générique d'activité destructrice à celle d'activité criminelle puisqu'à la fin la violation d'un droit, le trouble causé par le crime dans les rapports particuliers et publics, peut-être qualifié sous un point de vue général pour un acte particulier. Je crois du reste avoir été assez explicite et avoir assez bien posé la question, quand j'ai dit *que le rapport de la criminalité doit être cherché dans la somme relative des énergies destructrices et criminelles comparée à la somme des énergies conservatrices et juridiques.* — La thèse ainsi posée démontre clairement que l'activité juridique rentre dans la conservatrice, et *vice versâ*, comme l'espèce rentre dans le genre.

Je n'ai pas non plus parlé de compensation des actes délictueux par les actes juridiques; j'ai soutenu seulement, à l'aide de la statistique, que la somme d'énergie qui se dépense nécessairement à chaque instant de la vie d'une société se divise en deux courants, dont l'un se dégage constamment dans le crime, et que plus on dépense d'énergie sociale, plus grossit le flot de la criminalité, ce qui ne m'empêche point de relever les bienfaits de la civilisation, laquelle tend à restreindre de plus en plus la proportionnalité entre l'activité juridique et l'activité criminelle, de façon que la première gagne ce que la seconde vient relativement à perdre. Certes, je n'ai pas nié pour cela l'augmentation absolue des crimes et délits; ce que j'ai contesté, c'est son augmentation relative, ce qui est bien autre chose. C'est pour ne pas avoir tenu compte de cette distinction que M. Tarde, après avoir admis que, pour une masse égale d'affaires, il n'y a pas plus de délits;... même qu'il y en a moins, ajoute : « Mais court-on, oui ou non, plus de risque aujourd'hui d'être trompé, escroqué, volé par un Français, qu'on en courait il y a cinquante ans? » Les gens d'affaires ne seront pas de son avis, puisque, s'ils savent qu'ils auraient été trompés jadis, par exemple, dix fois sur cent, ils se croiront plus sûrs aujourd'hui en sachant qu'ils ont maintenant la chance d'être trompés seulement huit fois plus dans des transactions dix fois plus nombreuses, ou ayant, ce qui revient au même, une extension dix fois plus grande. Si M. Tarde raisonne d'une autre façon, cela provient de ce qu'il commence son raisonnement en considérant le crime sous un point de vue relatif, et puis il en vient à le considérer dans un sens absolu, ce qui rend son argumentation sophistique.

Je puis enfin assurer M. Tarde que je ne confonds pas non plus la révolution avec la civilisation, que je ne maudis pas et que je ne maudirai jamais, à cause des maux inévitables qui l'accompagnent; ce que je désire, c'est donner l'explication de faits qui nous intéressent au plus haut degré. Je puis me tromper, j'en conviens; mais j'ai aussi déclaré loyalement que, dans le peu de pages où j'ai ébauché une démonstration de la marche de la criminalité, je n'avais pas la prétention d'avoir réussi, mais seulement d'avoir démontré qu'il existe une voie, des voies même si l'on veut, pour y arriver. D'ailleurs, la recherche d'une loi de la criminalité est des plus nécessaires, si l'on veut mettre enfin un ordre définitif dans les doctrines pénales et les soustraire aux incertitudes des théories, qui n'ont présenté jusqu'ici que le spectacle d'une suite de démolitions stériles. La recherche d'une loi devient de plus en plus nécessaire au fur et à mesure qu'entre dans l'opinion commune la conviction que le crime doit être combattu pas des institutions de nature à le prévenir, plutôt que par des répressions toujours inefficaces et insuffisantes.

Pour conclure, je m'approprierai les belles paroles de M. Tarde : « Le mal est grand, soit; mais en résulte-t-il que notre société est réellement aussi malade qu'il peut le sembler? Et croirons-nous pour de bon que notre nation économe et laborieuse, à mesure qu'elle travaille, qu'elle

épargne davantage, va se dépravant? Non, c'est impossible... » C'est précisément ma foi; mais ce n'est pas une foi aveugle, puisque les faits sont là pour l'éclairer et pour la soutenir. Et je crois encore que cette foi se confirmera davantage chez mon contradicteur, s'il continue à pousser plus loin ses savantes recherches, ce qui sera très avantageux à la société et à la science.

J'ai l'honneur d'être, etc. F. POLETTI.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. RÉVILLE. *Les religions des peuples non civilisés.* 2 vol. in-8°. Paris, Fischbacher.

J. DELBŒUF. *Éléments de psychophysique générale et spéciale*, t. I. In-12. Paris, Germer Baillière et Cie.

G. BRÉTON. *Essai sur la poésie philosophique en Grèce* (*Xénophane, Parménide, Empédocle*). In-8°. Paris, Hachette et Cie.

BALFOUR ET TAIT. *L'univers invisible : études physiques sur un état futur* (trad. de l'anglais). In-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

STALLO. *The concepts and theories of modern Physics.* In-12. London, Kegan'Paul (Internat. scientific. Series).

LIEBMANN (Otto). *Ueber philosophische Tradition : eine akademische Antrittsrede, etc.* In-8°. Strasbourg, Trübner.

TH. VON VARNBUELER. *Die Lehre vom Sein.* In-8°. Leipzig, Freitag, Prague, Tempsky.

A. STOEHR. *Vom Geiste : eine Kritik des Existenz des mentalen Bewusstseins.* In-8°. Vienne, Halder.

G. CESCA. *Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale : saggio critico.* In-8°. Drucker e Tedeschi, Verona-Padova.

BUCCOLA. *Sulla durata delle percezioni olfattive : nota preliminare.* In-8°. Torino.

E. REY. *Le definizioni della vita dal punto di vista filosofico.* In-8°. Milano, Richiedi.

CANTONI (C.). *Emanuele Kant* (vol. sec.). *La filosofia pratica.* In-8°. Milano, Brigola.

C. RAMIREZ, M. DE PENA, A. BERRA. *Informe acerca del Congreso pedagogico internacional de Buenos-Ayres.* Gr. in-8°. Montevideo, Rius. y Beochi.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — Typ. PAUL BRODARD.

LES ARGUMENTS PSYCHOLOGIQUES EN FAVEUR DU LIBRE ARBITRE

Le problème psychologique du libre arbitre est tout entier dans la manière dont on se représente le rapport des motifs à la volition. Les motifs peuvent être conçus de quatre manières différentes. Pour l'indéterminisme spiritualiste, ce sont de simples objets de contemplation entre lesquels se détermine à son gré une volonté indéterminée en soi et résidant dans une substance spirituelle. — Pour l'indéterminisme phénoméniste, qui rejette les substances et les noumènes de Kant en croyant garder le « criticisme », les motifs sont eux-mêmes des produits volontaires et même des créations spontanées; ce sont des phénomènes qui, commençant absolument et en dehors de toute substance, se produisent et se meuvent par eux-mêmes : les motifs sont alors « auto-motifs ». — Pour le déterminisme matérialiste, les motifs sont, dans la conscience, d'inactifs symboles des forces profondes et seules actives qui, dans le cerveau, ont pour résultat le mouvement final : les faits de conscience ne sont alors ni contemplatifs ni automotifs; ils sont de simples *reflets*, comme la lumière d'une locomotive qui n'influe en rien sur son mouvement. C'est l'hypothèse de Maudsley, de Tyndall, de Huxley, de tous ceux qui considèrent la conscience comme un simple « épiphénomène », au-dessous duquel les phénomènes cérébraux suivent leur cours de la même manière que si la pensée n'existait pas. La pensée n'est alors qu'un appareil enregistreur. — Il y aurait, selon nous, une quatrième hypothèse, dont nous avons plusieurs fois parlé et reparlerons ailleurs, celle des idées-forces, d'après laquelle les motifs conscients, enveloppant des tendances motrices, ne seraient ni purement *réflecteurs* comme dans le mécanisme, ni purement contemplatifs comme dans la liberté d'indifférence, ni créateurs d'eux-mêmes et automotifs comme dans l'hypothèse des commencements absolus, mais réagissants et dirigeants. Toujours est-il qu'il faut trouver un moyen d'échapper tout ensemble : 1° à l'indifférence cachée sous le libre arbitre du spiritualisme, 2° aux commencements absolus et aux générations spontanées de phéno-

mènes, 3° au mécanisme inerte et à « la torpeur » du matérialisme fataliste; il faut assurer à la fois régularité et flexibilité indéfinie, action de la pensée sur soi et sur le dehors; en un mot, on ne peut admettre ni une machine brute, comme dans le matérialisme exclusif, ni une machine miraculeuse, comme dans le criticisme phénoménisté, ni une entité vide, comme dans le spiritualisme; nous voulons la *vie* avec son *activité*, avec ses *lois*, mais aussi avec son *idéal*, qui peut devenir le facteur de sa propre réalisation.

Cette dernière solution nous semble la seule compatible avec la science au point de vue *psychologique*. Quant au point de vue *métaphysique*, il demeure à part et au-dessus. Aujourd'hui, nous nous tiendrons dans le domaine de la pure psychologie; nous ferons voir la nécessaire évolution qui, de la liberté d'indifférence, entraîne la pensée à la liberté créatrice de motifs, puis de celle-ci, simple apparence provisoire, au déterminisme mécaniste, enfin à un déterminisme dynamiste et vivant, synthèse du naturalisme et de l'idéalisme. Nous ne voyons pas pour le psychologue de position possible en dehors de ces quatre hypothèses, auxquelles toutes les autres conceptions psychologiques viennent logiquement se réduire. La grande objection des partisans du libre arbitre aux déterministes est : — Vous paralysez la *volonté*; et la grande objection des déterministes aux partisans du libre arbitre est : — Vous paralysez l'*intelligence*. — Nous croyons qu'on peut maintenir ensemble au point de vue psychologique l'intelligence et la volonté, la science et l'action. Au moyen de cette conception synthétique, on éviterait à la fois l'argument *per absurdum* opposé par le déterminisme au libre arbitre, et l'argument *paresseux* qui fait le fond de toutes les objections au déterminisme.

I. — La liberté d'indifférence et le libre arbitre dans l'indéterminisme spiritualiste.

La liberté d'indifférence étant devenue aujourd'hui insoutenable, l'effort des partisans du libre arbitre consiste à distinguer ce dernier de la liberté d'indifférence, c'est-à-dire de l'arbitraire, qui est luimême ou moralement indifférent ou immoral. Echapper à l'indifférentisme sans admettre le déterminisme, tel est le but de tous les arguments psychologiques proposés soit par l'éclectisme spiritualiste, soit par le criticisme [1].

1. Les raisons mécaniques ou logiques en faveur de la liberté morale, que nous avons précédemment étudiées, nous ont semblé, par leur nature même et indépendamment de leurs partisans, des « expédients » philosophiques, parce

L'argumentation de l'éclectisme spiritualiste consiste à soutenir que le libre arbitre n'est point le pouvoir de se déterminer sans motifs, mais le pouvoir de se déterminer entre plusieurs motifs, par exemple entre l'idée de l'intérêt présent ou celle de l'intérêt durable. Les motifs sont comme des conseillers intimes prononçant de beaux discours devant une Majesté qui se détermine ensuite selon son bon plaisir. — A quoi l'on peut répondre : — Ou bien cette détermination elle-même a un motif qui la détermine, et alors il y a déterminisme; ou elle n'en a pas, et en ce cas elle est réellement indifférente; ou enfin elle en a un, mais elle lui est contraire, et alors elle est pis qu'indifférente : elle est irrationnelle. Le comble de l'indifférence et de l'irrationalité en effet, c'est d'agir non seulement sans motifs, mais contre ses motifs; or, c'est précisément ce qui caractérise le libre arbitre du spiritualisme classique et éclectique. M. Janet en a donné la meilleure formule en caractérisant les motifs comme de simples objets de *contemplation*, de représentation, entre lesquels la volonté se décide par un effort propre; tel le promeneur choisit entre deux rues dont chacune est éclairée. Ce sont des idées-spectacles, qui n'exercent qu'une action platonique, comme les étoiles brillant sur nos têtes, comme les astres qui ne « *nécessitent* » pas. — En croyant par là sauver la liberté, on fait ce qui est le plus propre à la compromettre, et on donne la main sans le savoir aux purs mécanistes. En effet, on réduit comme eux les idées à de simples reflets; l'action reste donc à expliquer tout entière : on n'a plus alors de refuge que dans une volonté indifférente, qu'on place entre deux idées comme entre deux fanaux. Aussi les matérialistes ont-ils le droit de dire : Votre volonté indéterminée est un mythe, et vos motifs abstraits sont des symboles; le vrai fond, c'est le désir, face subjective des mouvements cérébraux : et les désirs ne sont plus des motifs *dilettantes* : ils ne se contentent même pas d' « incliner », comme dit Leibnitz; ils nécessitent. Votre volonté prétendue est

qu'elles sont tirées d'un ordre d'idées hétérogène à l'ordre moral; les raisons psychologiques au contraire, dont nous allons nous occuper, sont de vrais arguments. — Remarquons que l'on emploie même en mathématiques le mot d'*artifice* (par exemple l'artifice des *limites*, des *quantités négatives*, etc); et ce mot indique une méthode pour tourner une difficulté non une mauvaise intention du mathématicien; le terme général d'expédients, appliqué par nous à une classe d'arguments logiques et mathématiques, était donc beaucoup plus inoffensif que le mot de « chicanes » et tant d'autres termes familiers aux « criticistes », qui aiment la critique surtout quand ils n'en sont pas l'objet. Il serait temps, croyons-nous, que les philosophes ne se montrassent pas irritables à l'égal de la gent des poètes. Ne ressemblons pas à ces personnes qu'on a électrisées dans un laboratoire de physique et dont on ne peut approcher même le petit bout du doigt sans en tirer des étincelles, — qui heureusement ne sont pas la foudre.

une aiguille d'horloge mue par des ressorts qui sont les désirs, tout autour d'un cadran lumineux dont les idées sont les heures. L'intelligence vous apprend simplement quelle heure marque votre volonté, ou, pour parler plus clairement, votre organisme : la conscience n'est que la *mesure* et le *symbole* des forces cérébrales.

La vérité est qu'il n'y a pas d'idées contemplatives, sinon les idées très abstraites et indifférentes, qui se réduisent elles-mêmes à des *mots* et à un *psittacisme*, quand on ne les remplit pas d'images concrètes et par cela même de sentiments. Tout motif pratique est en même temps un mobile, par cela même une *tendance motrice*, à laquelle répond une *tension* du cerveau.

II. — La liberté d'indifférence et le libre arbitre dans l'indéterminisme phénoméniste.

Pour échapper à ces inconvénients, l'éclectisme criticiste s'efforce de juxtaposer le phénoménisme de Hume, les lois *à priori* de Kant et le libre arbitre sans lois du spiritualisme. Dans la question qui nous occupe, il a proposé des arguments en partie empruntés à Descartes, en partie nouveaux [1].

La méthode du criticisme réduit aux phénomènes consiste, comme nous le verrons, soit à reporter la difficulté plus haut, soit à la répandre sur tous les points, soit enfin à la voiler par le moyen d'une fusion systématique entre les idées. Nous aurons à examiner si ce n'est pas là simplement *déplacer* ou *déguiser* l'indifférence en croyant la supprimer.

I. *Cercle vicieux de l'indéterminisme phénoméniste.* — Jules Lequier commence par déclarer qu'il rejette absolument la liberté d'indifférence. « Si la liberté des résolutions humaines est réelle, dit-il, la liberté s'applique au dernier *jugement* qui *motive* l'acte libre, et non pas seulement à l'*acte* proprement dit d'une *volonté ;* car il n'y a pas de volonté indifférente en matière d'actes réfléchis... Il faut que l'essence de la liberté *remonte* jusque-là [2]. » Ainsi, c'est bien en faisant *remonter* la difficulté que Lequier espère la résoudre. M. Renouvier, à son tour, admet que la volonté suit le dernier jugement, « que la

1. Un des principaux mérites de M. Renouvier est le zèle et la force avec lesquels il a ainsi réuni tous les arguments possibles en faveur du libre arbitre, y compris ceux du très regrettable Jules Lequier. Pour les défendre, il a déployé toutes les ressources d'une polémique où la ténacité n'était pas facile à concilier toujours avec la justesse, ni même avec la justice, malgré le mot d'Horace : *Justum ac tenacem propositi virum.*

2. Voy. Renouvier, *Essais de critique générale, psychologie*, t. II, p. 411.

volonté est *conforme* au motif sous la représentation duquel se produit l'acte [1] » ; mais il nie « le caractère de nécessité des *jugements* qui s'enchaînent dans une délibération [2]. » « Si l'*acte* n'est pas nécessaire... c'est que le dernier *jugement* n'est pas non plus nécessaire.... En un mot, dans une vraie délibération où tout l'homme est en exercice, les *jugements* sont aussi des *actions* [3]. » — « Admettons qu'un *motif* est toujours *voulu*, c'est-à-dire évoqué maintenant parmi d'autres motifs également possibles; et l'argumentation du déterminisme est *à l'instant* renversée [4]. »

A l'instant nous semble un peu rapide : suffit-il de reculer la difficulté pour qu'elle soit à l'instant supprimée? On songe ici involontairement au raisonnement indien : — Qui soutient la terre dans l'espace? — Une tortue. — Mais qui soutient la tortue?... Les motifs expliquent la volonté, mais qui explique les motifs? De deux choses l'une : ou ces motifs auxquels la résolution se conforme toujours sont les résultats de lois mentales nécessaires, et alors la résolution même tombe sous ces lois ; ou ils sont le résultat d'une détermination de la volonté ; dans ce second cas, ils deviennent des *actions* comme d'autres, puisque « les jugements sont aussi des actions; » on peut donc leur appliquer le même raisonnement. Etant donné un certain ensemble de motifs et de mobiles, qui expriment l'état de l'agent à un moment donné, vous reconnaissez qu'il n'en peut sortir « *qu'une seule action* [5] » ; de même, ajouterons-nous, il n'en peut sortir qu'un seul motif nouveau, puisque le motif est lui-même une action. Si on le nie, au cercle vicieux s'ajoute une contradiction.

Les motifs sont comme les côtés d'un parallélogramme de forces, l'action en est la diagonale ; on nous concède que la diagonale est la résultante nécessaire des côtés, mais on soutient que les côtés eux-mêmes peuvent être libres et modifier spontanément leur direction. Soit ; mais avez-vous montré que les côtés ne sont point eux-mêmes des diagonales et des résultantes d'un parallélogramme caché plus profondément, par cela même invisible?

Pour sortir de ce cercle, il ne suffit pas de recourir à l'image de l' « évocation », qui précisément ne représente qu'une fiction de l'esprit. La volonté, nous dit-on, se conforme toujours à ses motifs, mais elle a le pouvoir d' « appeler », d' « *évoquer* » ces motifs mêmes ; elle n'est donc pas indifférente, puisqu'elle agit selon ses motifs; et elle

1. Voir la réponse de M. Renouvier à nos premières objections contenues dans l'*Idée moderne du droit* (*Critique phil.*, 1879, n° 31).
2. *Id.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 119.
4. *Essais*, *ibid.*, p. 71.
5. *Ibid.*

est libre, puisqu'elle se donne à elle-même ses motifs. « Le philosophe qui croit sérieusement à la liberté... prendra la volonté pour le nom donné à la propriété qu'a l'homme de *créer*, de faire sortir en certains cas, des *mêmes* précédents donnés, un fait ou le contraire de ce fait, *ambigument*, sans prévision possible, même imaginable; enfin de *délibérer* de manière à conférer à ses motifs, à ceux qu'il possède, à ceux qu'il repousse, à ceux qu'il évoque, des puissances inégales, imprévisibles... Voilà ce qu'on doit croire quand on croit à la liberté [1]. » Depuis que ces paroles nous ont été adressées, nous avons essayé de croire, et la foi ne nous est pas venue. On ne peut, en effet, sortir de ce dilemme : Si la volonté a un motif pour « appeler » tel motif et non tel autre, ou pour le « repousser », ou pour le « maintenir », c'est le motif antécédent qui explique les motifs subséquents, et ainsi de suite jusqu'à ce que la succession des motifs et jugements, ou délibération, aboutisse à l'action finale. Si au contraire la volonté évoque sans motif un motif plutôt qu'un autre, nous voilà revenus à la liberté d'indifférence, avec cette aggravation qu'elle s'applique aux jugements mêmes, aux phénomènes intellectuels et passionnels, à la « raison et aux passions », c'est-à-dire aux choses les moins indifférentes qu'il y ait au monde. C'est la *raison* qui, après avoir suivi une série de raisons, se met tout d'un coup à dévier; c'est la *passion* qui, après avoir suivi une ligne de passions, se met tout d'un coup, pour ainsi dire, à dérailler : au lieu du *clinamen* de la volonté, on a le clinamen de la raison et de la passion. Or, s'il est difficile d'admettre une volonté irrationnelle, que sera-ce quand il faudra admettre une raison irrationnelle? La première hypothèse violait simplement le principe de causalité; la seconde violera le principe de contradiction. Au lieu de supprimer l'indifférence, l'indéterminisme phénoméniste la place au fond de la raison même et de la passion. « Le libre arbitre est la passion même, mais une *passion* qui *se fait*. » Les motifs « *automotifs* », ainsi que les passions, se mettent en mouvement par une puissance absolue et « commencent absolument » sans dériver ni d'un *noumène*, ni d'une *substance*, ni d'une *loi*. Cette puissance de s'évoquer eux-mêmes qui appartient aux motifs et aux mobiles, à de simples phénomènes, est une évocation magique encore plus étonnante que celle de Robert le Diable; ici, en effet, ce sont les motifs qui s'appellent et se répondent du fond de leur non-être antérieur [2].

1. *Critique phil.*, 25 septembre 1873, p. 124.

2. M. Lachelier a dit, lui aussi, que dans la nature, hors de nous comme en nous, la production des idées « est libre, dans le sens le plus rigoureux du mot, puisque chaque idée est, en elle-même, absolument *indépendante* de celle qui la précède, et naît de *rien*, comme un monde (*L'induction*, p. 109). » Mais sans doute M. Lachelier ne se plaçait qu'au point de vue des causes finales :

II. *Synthèse et analyse artificielles dans l'indéterminisme phénoméniste* — Une difficulté reculée n'est pas une difficulté résolue. L'indéterminisme phénoméniste, il est vrai, ne se borne pas à reculer la difficulté : il l'enlève du point précis où l'on aurait pu la saisir et la répand sur l'ensemble des phénomènes internes en disant que la volonté libre est déjà dans tous les motifs et mobiles [1]. C'est ce qu'il appelle une *synthèse* naturelle, par opposition à l'analyse « artificielle » des indifférentistes et des déterministes qui, à l'en croire, brisent également l'unité humaine. Parler ainsi, c'est confondre l'analyse factice et fausse des Écossais ou des éclectiques, qui aboutit à des « facultés », avec l'analyse naturelle et scientifique des déterministes, qui aboutit à des *lois*. Dire avec les Écossais que l'intelligence conseille la volonté, c'est sans doute personnifier des abstractions; mais montrer, avec les déterministes, que les lois de la succession des désirs et des idées sont identiques aux lois de la succession des actes et mouvements, ce n'est pas briser l'homme en « facultés ». La direction suivie par un mobile à beau être *une* : le mécanicien n'en a pas moins le droit de décomposer les forces composantes qui l'entraînent; on ne l'accusera pas pour cela de séparer et de « personnifier » des forces inséparables. Vous refusez de considérer à part les éléments et les lois d'une volition, sous prétexte que c'est le « *tout* » qui est libre; mais on aura toujours le droit d'opposer l'analyse à cet artifice de synthèse. Cette fusion trop voisine d'une confusion ne fait que déguiser la difficulté en mêlant les termes du problème. Supposons, pour prendre un exemple sensible, qu'il y ait dans un vase une couche d'eau et au-dessus une couche de vin plus légère qui surnage : un chimiste prétend, après analyse, que le vin ne peut provenir de l'eau, ayant une composition

il considérait seulement les *formes nouvelles* que prend un mécanisme toujours soumis aux mêmes lois de causalité. Supposez un kaléidoscope que l'on tourne : les images qui se succèdent seront chacune, en ce sens, une création formelle, une forme *indépendante* de celle qui la précède; pourtant ce seront toujours les mêmes lois mécaniques et géométriques qui produiront ces formes changeantes. Telle nous semble cette liberté que M. Lachelier représente, non sans exagération, comme un monde né de rien et absolument indépendant, comme une liberté « au sens le plus rigoureux du mot » ; si c'est là une liberté, c'est plutôt, selon nous, au sens le plus large. Toute différente est la liberté dont parle M. Renouvier : c'est une création d'idées sous le rapport de la causalité même et non pas seulement de la finalité. J'avais en moi tels et tels motifs ou passions en conflit : tout à coup jaillit spontanément un nouveau motif, une nouvelle passion, une image de kaléidoscope non seulement nouvelle en sa forme, mais indépendante en son origine du mouvement qui fait tourner le kaléidoscope, des *lois géométriques de ses images*.

1. « Contestons qu'au delà des impressions reçues et passives il se pose jamais, dans la délibération proprement dite, un motif où ce qu'on appelle volonté n'entre déjà comme *élément*. » (Renouvier, *Essais*, p. 71.)

et des propriétés différentes, pas plus qu'un vrai libre arbitre ne peut venir de la passion ou de la raison. Son contradicteur, aussitôt, agite le vase et mêle intimement pour les yeux les deux liqueurs : de cette apparente « synthèse », aura-t-il bien le droit de conclure que le vin est déjà dans chaque particule d'eau et en est inséparable, comme le *libre arbitre* serait déjà dans les *motifs* ?

C'est donc à tort que les criticistes infidèles à Kant croient trouver dans le déterminisme soutenu par Kant lui-même des personnifications mythologiques. Selon eux, la théorie de la liberté d'indifférence et la théorie des déterministes s'accorderaient à admettre « une volonté *nue* et séparée du *jugement* », avec cette seule distinction que, pour les indifférentistes, la volonté peut *résister* aux motifs; pour les déterministes, elle ne peut que leur *obéir*. Là une volonté rebelle, ici une volonté docile; mais, dans les deux cas, une volonté séparée de l'intelligence et des sentiments, une volonté « à part », une volonté au fond indifférente. « Ces deux doctrines s'accordent, dans le fond, à donner la volonté comme indifférente de sa nature; seulement l'indifférence est *active* ici (pour les partisans de la liberté indifférente) et là *passive* (pour les déterministes qui attribuent toute l'activité aux motifs)[1] ».... « Nous avons vu l'indifférentisme imaginer une volonté séparée du jugement, séparée de l'homme raisonnable, hors-d'œuvre de la conscience réfléchie, impulsion gratuite, pouvoir insaisissable, cause absolue et chimérique introduite dans l'ordre de la réflexion et de la délibération. Mais, chose étrange! *le déterminisme s'appuie sur une fiction pareille*. Seulement, au lieu de faire la volonté se mouvoir d'elle-même, il suppose qu'elle est là pour céder à des mouvements communiqués, *semblable à une balance dont les plateaux*... j'omets le détail d'une comparaison consacrée[2]. » — On pourrait répondre que cette fiction est tout entière de la façon des criticistes et n'appartient nullement aux déterministes. Oui, sans doute, les partisans de la liberté d'indifférence admettent une volonté nue et séparée, qui peut résister aux motifs; mais les déterministes, eux, n'admettent aucune volonté *nue;* ils admettent, à tort ou à raison, une volonté *nulle*, ce qui est bien différent. Il nient qu'il existe, en dehors de l'intelligence, de la sensibilité et de la motilité, en dehors des phénomènes intellectuels ou sensibles et de leurs lois, une « faculté » séparée, du nom de volonté, qui aurait une puissance propre. Où a-t-on vu le déterminisme imaginer une volonté différente de la passion et de l'idée, qui serait là uniquement pour leur céder, qui n'aurait d'autre charge que de n'en pas avoir, simple sinécure, simple

1. M. Renouvier, *ib.*, p. 71.
2. *Ibid.*, P. 68.

passivité? C'est là un fantôme qu'on crée pour l'exorciser ensuite, ou plutôt on prête aux déterministes précisément la doctrine de leurs adversaires. Il ne s'agit pas de savoir si la volonté est passive ou active : il s'agit de savoir si nous avons ou non une volonté, une puissance libre différente des phénomènes intellectuels et des phénomènes sensibles. Il ne s'agit pas de savoir, par exemple, si les revenants sont actifs ou passifs, mais s'il existent. Qu'on appelle la théorie des facultés une « dichotomie » artificielle, une « mythologie », rien de mieux; mais qu'on attribue cette théorie à ceux mêmes qui l'ont renversée, c'est là une sorte de contre-sens historique. La théorie des facultés n'est nullement impliquée dans la comparaison de la balance; cette comparaison est exacte et scientifique comme expression du parallélogramme des forces; seulement, dans le déterminisme, le plateau n'est pas une « volonté » inerte; il est le caractère, le cerveau sur lequel pèsent les inclinations dominantes : la volonté n'est que le nom abstrait donné à la résultante finale des forces inhérentes au cerveau et des forces inhérentes aux mobiles. Comment voir dans cette comparaison « un homme purement passif », recevant l'impulsion d'un « homme purement actif » ? [1]

Cette dichotomie des deux hommes est au contraire le propre de toute théorie du libre arbitre, non pas seulement de la théorie indifférentiste. C'est précisément le criticisme phénoméniste qui oppose à la vraie synthèse scientifique une division arbitraire et même une séparation absolue entre la volonté et les autres faits intérieurs. Il admet tout le premier deux hommes ou, ce qui revient au même, deux séries de phénomènes absolument irréductibles qui se développent dans l'homme et le coupent en deux tronçons : 1° une série de phénomènes soumis aux lois du déterminisme; 2° des phénomènes non soumis à ces lois et se produisant spontanément, de manière à introduire en nous la discontinuité. Où y a-t-il une dualité, une dichotomie plus radicale qu'entre le nécessaire et le libre, entre l'homme nécessité et l'homme libre? Or ces deux hommes, selon le criticisme

1. En général, nous trouvons légitime en philosophie l'emploi de la comparaison scientifique; si elle ne constitue pas, comme on l'a dit, « une double raison », parce qu'elle montre une double vérité, du moins peut-elle être une raison, pour ce motif bien simple que toute raison est elle-même une comparaison. La *métaphore* (le mot l'*indique*) ressemble à l'*induction*, qui transporte d'un objet à l'autre une relation semblable. Aussi les anciens appelaient ils les figures expressives les *lumières des pensées*, *lumina sententiarum*. La science elle-même, qui n'atteint que les relations des choses, est un tissu de comparaisons, une métaphore perpétuelle et réglée. C'est ce qui fait que certaines images scientifiques, comme celle de la balance, ont fini par être « consacrées », et que les images mythologiques, comme celles de l' « évocation », sont inadmissibles.

phénoméniste, sont en nous : l'homme présent peut se détacher de l'homme passé, au moins sur quelques points réservés à la *nouveauté* absolue, aux commencements absolus; il peut dire : « Toi et moi, nous sommes deux »; ce n'est pas seulement une *dualité*, mais une *pluralité* indéfinie qu'on place ainsi en nous : il y a en effet non pas deux, mais plusieurs commencements absolus; et, comme sous ces commencements le criticisme phénoméniste n'admet point la permanence d'une substance quelconque, il en résulte qu'il n'y a plus seulement un *changement* en moi, mais une *vicissitude* (au sens de Kant [1]), un « perpétuel devenir », une « suite continue » ou plutôt discontinue « de morts et de naissances », enfin une série de petites créations, qui brisent pour ainsi dire le moi en autant de fragments [2]. L'analyse des criticistes est donc aussi peu scientifique que leur synthèse : loin de montrer, comme ils l'espéraient, l'identité de l'indifférentisme avec le déterminisme, ils mettent en pleine lumière l'identité de l'indifférentisme avec le libre arbitre. C'est ce que va rendre encore plus évident l'examen des conséquences psychologiques et morales qui découlent de leur théorie.

III. *Conséquences psychologiques.* — *L'indéterminisme de la pensée.* — La première question que soulève le criticisme phénoméniste est celle des rapports de la pensée et du libre arbitre. Le *jugement*, acte essentiel de la pensée, peut-il être le produit d'un libre arbitre échappant d'une part aux lois nécessaires de l'association des idées, de l'autre aux lois nécessaires des sentiments et des désirs [3]?

Précisons d'abord cet important problème, sur lequel il est né-

1. « On peut (remarque Kant) dire, au risque d'employer une expression en apparence quelque peu paradoxale, que seul le permanent, la substance, change, et que le variable n'éprouve pas de *changement*, mais une *vicissitude*, puisque certaines déterminations cessent et que d'autres commencent. » (*Raison pure*, Tr. Barni, I, 248).

2. Jules Lequier, *Essais*, p. 377.

3. M. Renouvier nous objecte qu'en touchant à cette question, dans notre dernière étude, nous n'avons pas distingué les jugements sur des choses échappant à l'expérience et les jugements sur des choses vérifiables par l'expérience; en un mot, les objets de la métaphysique et ceux de la science. Il y aurait donc libre arbitre dans les propositions métaphysiques, et déterminisme dans les propositions scientifiques. — A cela nous pourrions nous contenter de répondre que, dans notre précédente étude, nous avons critiqué à la fois M. Renouvier, M. Secrétan, M. Delbœuf et d'autres philosophes. Or M. Secrétan et M. Delbœuf, qui se sont inspirés ici de M. Renouvier, ont parlé non pas seulement de la *métaphysique*, mais encore et surtout de la *science*. M. Renouvier lui-même, qui se rejette aujourd'hui sur la distinction des vérités philosophiques et des vérités scientifiques, ne l'a faite nulle part expressément; enfin sa théorie comporte si peu cette distinction qu'encore aujourd'hui nous allons le voir l'abandonner lui-même.

« Faire avancer la *science*, dit M. Secrétan, c'est donc amener l'uniformité des représentations... Maintenant, comment les opinions divergentes pourraient-elles

cessaire de s'entendre. Tout le monde admet la distinction intrinsèque du vrai et du faux, de ce qui est et de ce qui n'est pas : mais il s'agit de savoir comment *nous* distinguerons dans notre conscience ce qui est conforme à la réalité et ce qui n'y est pas conforme; il s'agit de savoir, en particulier, si cette distinction est, comme on le prétend, impossible pour le déterminisme et possible pour l'indéterminisme. Nous allons voir ici les partisans du libre arbitre faire une nouvelle broderie sur le thème éternel du *sophisme paresseux*. Pour ne pas raisonner sur des abstractions vagues, qui

se *modifier* pour se rapprocher si chacune d'elles était *nécessaire?* Comment puis-je proposer à quelqu'un de changer d'avis, s'il est vrai que chacun de nous ne puisse penser que ce qu'il pense? » — Remarquons en passant ce nouvel exemple du λόγος ἀργὸς dont la philosophie ne parvient pas à se délivrer. C'est comme si l'on disait : A quoi bon rapprocher des yeux de quelqu'un un objet cubique qu'il prend de loin pour une sphère, s'il est vrai que chacun de nous ne puisse voir que ce qu'il voit? * « Et, continue M. Secrétan, ce que nous disons de l'espèce et de la *science objective*, universelle, il faut le dire également de l'esprit individuel et des *croyances* personnelles... Quoi qu'il en soit du déterminisme pris en lui-même, la croyance au déterminisme intellectuel briserait *évidemment* le nerf de l'*esprit*. Les fatalistes du système ne sont point d'accord avec eux-mêmes, et ils le savent. Ils oublient leur philosophie et se dirigent suivant la doctrine opposée dans leur *cabinet d'étude* et dans la discussion *savante*, aussi bien que dans les affaires et dans la société. » (*Revue philosophique*, janvier 1882, p. 37.) Est-ce assez précis? Quant à M. Delbœuf, on s'en souvient, il était encore plus clair : « Nie-t-on la liberté,... il n'y a plus de vérité ni d'erreur, partant plus de *science*... Le fataliste est ainsi forcé de nier la *science*, en même temps qu'il nie la liberté... Si les anciens devaient *fatalement* juger la terre immobile, rien ne nous *autorise* à croire que, de leur temps, elle n'était pas immobile. » (*Revue phil.*, nov. 1881, p. 519.) Nous sommes persuadé qu'aujourd'hui cet esprit si sincère et si progressif ne parlerait pas de la même manière. M. Victor Egger, dans son travail sur la *certitude scientifique* publié par les *Annales de la Faculté de Bordeaux*, dit à son tour en s'inspirant de M. Renouvier : « La pensée et le sentiment réunis facilitent l'œuvre de la liberté; mais, sans la liberté, il n'est point de certitude *scientifique*. » (P. 9.) — M. Brochard dit dans sa thèse sur l'*Erreur* : « L'homme n'est capable de *science* que parce qu'il est *libre;* c'est aussi parce qu'il est libre qu'il est sujet à l'erreur. » (P. 17.) Ecoutons maintenant M. Renouvier lui-même et Jules Lequier : « La thèse de la nécessité, si elle est admise, interdit d'aspirer à la possession d'un critère de la certitude. » Il s'agit, semble-t-il, de la certitude en général. « En effet, si tout est nécessaire, les erreurs aussi » (on ne dit pas seulement les erreurs *philosophiques*) « sont nécessaires, inévitables et indiscernibles; la distinction du *vrai* et du *faux* manque de fondement, puisque l'affirmation du faux est aussi nécessaire que celle du vrai. » (*Essais*, II, p. 367.) Cf. III, 302. S'il y a une « confusion, » est-elle à la charge des adversaires de M. Renouvier ou de ses partisans et de lui-même? Le syllogisme par lequel M. Renouvier conclut dans sa réponse, et que nous examinerons plus loin, a une portée absolument générale, sans aucune distinction des diverses sortes de vérités. Ce syllogisme est d'ailleurs fort intéressant, et nous nous félicitons d'en avoir provoqué la formule.

* Chez M. Penjon, leçon publiée par la *Critique philosophique* du 10 mars 1883. « Il n'y a rien à objecter à celui qui tient tout pour nécessaire : il vous dirait que vous ne pouvez pas ne pas lui adresser vos critiques et qu'il ne peut pas vous répliquer lui-même autrement qu'il ne fait. » M. Penjon met au compte des déterministes un paralogisme qui est tout entier de l'invention des indéterministes.

se prêtent à tout, supposons par exemple que nous sommes dans le désert : Vous croyez voir une oasis ; moi, placé à une certaine distance de vous, je ne la vois pas. En fait, il y a ou il n'y a pas une oasis réelle ; les partisans du libre arbitre et ceux du déterminisme l'admettent également ; mais la question est de savoir comment, dans chacune des deux hypothèses, on pourra établir une distinction de valeur entre les opinions. Selon le déterminisme, moi qui ne vois pas l'oasis et vous qui la voyez, nous sommes actuellement nécessités toux deux, moi à ne pas voir, vous à voir. Faut-il en conclure que nous n'ayons aucun moyen de discerner le vrai du faux ? — Tant que nous en demeurerons là et que nous nous croiserons les bras, la distinction sera sans doute impossible ; mais, dans l'hypothèse du libre arbitre, elle sera tout aussi impossible. Il ne suffira pas que je disiez : — J'affirme librement l'oasis, il me plaît qu'elle soit —, pour que la distinction du vrai et du faux devienne possible ; on distinguera simplement par là ce qui me plaît et ce qui ne me plaît pas. Jusqu'ici, nous sommes donc au même point. Maintenant, de deux choses l'une : ou la chose en litige est vérifiable, ou elle ne l'est pas. Si elle est vérifiable, nous marcherons tous les deux vers l'oasis que vous croyez voir ; le déterministe n'est pas plus paralysé que le partisan du libre arbitre. En arrivant devant une *oasis* réelle, la même nécessité qui nous empêchait tout à l'heure de la voir nous déterminera maintenant à la voir ; nous aurons donc corrigé une nécessité par une autre ; si voir ou ne pas voir dépendait de notre libre arbitre, c'est alors que nous serions impuissants à distinguer le réel de l'imaginaire. Supposons maintenant que toute vérification soit impossible ; ici encore, l'hypothèse se subdivise. Ou bien, en l'absence de vérification sensible, il y a des raisons soit logiques, soit scientifiques, soit métaphysiques, soit morales et sociales, pour établir des degrés de probabilité ; ou bien il n'y en pas. Dans le premier cas, vous pouvez, par exemple, me faire observer que vous n'êtes pas au même point que moi, que mes yeux sont moins bons, qu'il y a une vapeur entre moi et l'oasis, que j'ai un intérêt à prendre un autre chemin, tandis que vous êtes parfaitement désintéressé, etc. Vous pouvez ainsi arriver à me convaincre que les probabilités sont pour le chemin que vous voulez prendre. Ces probabilités me détermineront à prendre ce chemin, à moins que mon désir ou mon intérêt ne l'emportent sur mon intelligence. N'y a-t-il, au contraire, aucun moyen d'établir des probabilités, ni intellectuelles ni d'aucune sorte ? En ce cas, toutes raisons ayant disparu, nous serons réduits à une sorte de pari, à un jeu de hasard. Mais qui empêche un déterministe de jouer et de parier tout comme un autre ? Si nous sommes

libres, nos paris contraires seront libres; et, faute de vérification possible, on ne pourra discerner quelle décision est ou n'est pas conforme à l'objet. Si nous sommes déterminés, nos deux décisions seront également déterminées, et, en l'absence de vérification possible ou d'appréciation possible des probabilités, on ne pourra non plus discerner leur conformité ou leur non-conformité à l'objet. On ne pourra ici se décider que pour des raisons *subjectives* à tous les points de vue. Donc, en somme, là où la distinction du vrai et du faux est possible, c'est précisément par le déterminisme intellectuel qu'elle se produit, et, là où elle est impossible pour le déterminisme, elle l'est encore bien plus pour le libre arbitre; jouer à pile ou face sur une affirmation ou une négation, ce n'est pas s'éclairer sur ce qui était obscur; dans les cas mêmes où l'on prend inévitablement une décision pratique, cette décision, soit libre, soit déterminée par nos penchants, n'empêche pas les jugements contraires d'être aussi indiscernables qu'auparavant sous le rapport de l'objectivité.

Le criticisme représente toujours, suivant la méthode ancienne, l'homme *déterminé* comme un homme *passif* et *inerte :* c'est l'argument paresseux appliqué à l'intelligence. On oublie que, si l'intelligence est un miroir, elle n'est pas un miroir immobile et impuissant : c'est un miroir tournant sans cesse, qui, présentant ses diverses faces aux choses, réflète des tableaux divers et peut ainsi contrôler l'un par l'autre; bien plus, les objets eux-mêmes tournent autour de l'intelligence et lui offrent ainsi successivement leurs différentes faces, ce qui fournit un nouveau moyen de distinction. Outre ce premier paralogisme, on en fait un second en représentant l'esprit humain, dans l'hypothèse déterministe, comme une intelligence pure, uniquement déterminée par des raisons qui lui apparaissent, et qui elles-mêmes s'expliquent uniquement par l'objet inconnu; si bien que, quand les pures intelligences se contredisent, il n'y aurait plus de distinction possible à établir entre elles. Mais, peut-on répondre, nos opinions ont des raisons déterminantes ou antécédents qui ne sont pas toujours des raisons intellectuelles et logiques, ni toujours logiquement valables. Donc, de ce que toute opinion est *explicable par des raisons*, il ne s'ensuit pas que, pour le déterministe, toutes soient également *fondées en raison*. Il peut y avoir des raisons de déraisonner comme des raisons de bien raisonner. « Le *vrai* et le faux », nous dit-on, « ont des titres égaux » parce qu'ils « sont également nécessaires ». « C'est une manière d'être dans le *vrai* que de suivre une loi nécessaire en affirmant le *faux* des autres hommes [1]. » — Mais un fou est néces-

1. *Essais*, id., III, 302.

sairement fou, un esprit sain est nécessairement sain, et la folie est en harmonie avec l'ensemble des lois de l'univers puisque certaines rencontres de ces lois la produisent; en résulte-t-il que la folie soit en harmonie avec les objets sur lesquels le fou porte des jugements faux? De ce que la folie « est vraie », comme compatible avec le grand Tout, mal à propos appelé l'universelle vérité, il n'en résulte pas que les opinions du fou soient vraies comme harmoniques avec les objets particuliers auxquels elles s'appliquent, ni qu'il fasse jour quand le fou le déclare en plein minuit.

On objectera qu'il y a des questions insolubles où chacun se croit sage, sans qu'on puisse distinguer les vrais sages des fous. — Sans doute; mais, en ce cas, le libre arbitre n'est-il pas tout aussi impuissant que le déterminisme à faire la distinction? Il ne peut que servir à accroître l'embarras, car chacun se jugera librement sage, et cela au moment même où il sera le plus fou. C'est encore le déterminisme qui peut fournir ici ou un critérium ou un succédané de critérium. Supposez, par exemple, qu'il s'agisse du vote d'une chambre de députés relativement à une mesure dont les effets futurs sont actuellement invérifiables et même, par hypothèse, impossibles à prévoir. En l'absence de toute certitude et même de toute probabilité tirée de l'objet, je pourrai encore me faire une probabilité tirée des motifs et mobiles qui ont déterminé le vote. Je penserai que les députés qui ont le plus de chance d'avoir raison sont ceux qui ont le moins cédé aux raisons subjectives, aux passions de parti, aux ambitions personnelles, aux intrigues corruptrices, etc. J'éliminerai autant que possible tout le *subjectif*, toutes les questions de personnalité, pour avoir une probabilité objective, la plus impersonnelle possible. Je pourrai dire : — Ce vote doit être absurde, parce qu'il a été une œuvre de passion, de légèreté, de haine, de corruption. Le critérium, en ce cas, est justement l'opposé de la méthode *subjective* que le criticisme préfère à la méthode *objective*. Si l'on vient me dire que les députés se sont fait librement leurs motifs et mobiles de vote, ma défiance ne fera que s'accroître, tout comme si l'on m'apprenait qu'ils ont voté à la courte paille. Donc, même au point de vue interne, est plus probable ce qui est plus dégagé des penchants subjectifs et des commencements absolus subjectifs. Donc encore, nous ne saurions admettre que l'incertitude produite par les résultats contradictoires des jugements humains « *ne se peut lever* qu'en reconnaissant que la certitude est un état psychique, résultat d'un acte *libre*, en une conscience responsable, et non point l'effet d'une *nécessité* qui se contredit en ses différents produits. » — Oui, la certitude, la croyance est un état

psychique, mais l'hypothèse du libre arbitre n'est nullement *la seule possible* pour expliquer cet état psychique. M. Renouvier [1] oublie les passions, les instincts, les sentiments, les « perceptions confuses », les mille causes grandes ou petites qui peuvent incliner le jugement, produire ou achever la croyance, alors même qu'il n'y aurait pas le moindre libre arbitre. Les criticistes font une « énumération incomplète » des hypothèses possibles. De ce qu'un objet n'est pas blanc, a-t-on immédiatement le droit d'en conclure qu'il soit noir? Il peut être rouge, vert. etc. De même, de ce que la croyance n'est pas l'œuvre d'une nécessité purement *logique* ni d'une action nécessaire de la *chose en soi* ou de l'objet sur la pure pensée, il n'en résulte pas immédiatement que la croyance soit libre; elle peut être l'œuvre d'une nécessité passionnelle, sentimentale; elle peut résulter du caractère, des habitudes, de l'éducation, etc. [2]. Mais c'est alors, répète-t-on que toutes les croyances seront indiscernables *en tant que nécessaires*. — Le fussent-elles sous ce rapport, elles ne le seraient pas pour cela sous tous les autres rapports. Les effets sont indiscernables en tant qu'ils ont tous des causes; il n'en résulte pas qu'ils soient indiscernables par ailleurs et qu'une maladie nécessaire soit indiscernable d'une santé

1. Et aussi MM. Egger et Brochard, qui le suivent en ce point.

2. M. Egger, remarquant que, dans l'induction *scientifique*, nous affirmons au delà de ce que peut atteindre « la démonstration complète », en conclut que la certitude n'est obtenue qu'à l'aide d'une « force irrationnelle », qui achève ce que la raison a commencé. Jusque-là, l'opinion peut se soutenir, quoiqu'il n'y ait rien d'irrationnel à admettre que, si j'ai vérifié la loi de Mariotte pour 2, 3, 5, 6, 7 atmosphères, elle ne doit pas cesser brusquement dans l'intervalle de 2 atmosphères à 3 ou de 4 à 5. Admettons pourtant une force *irrationnelle:* pourquoi ne serait-ce pas simplement la vitesse acquise, comme quand on dépasse le but en s'élançant avec énergie? pourquoi ne serait-ce pas le besoin de conclure, de prendre un parti, etc.? ou plutôt, au lieu d'une force irrationnelle, pourquoi ne serait-ce pas une application rationnelle soit de la loi de continuité, soit de la loi d'économie, etc., etc? M. Egger, lui, conclut à la liberté. « L'esprit *se résout*, dit-il, à négliger les dernières objections qu'il conçoit encore, *il ne veut plus* les considérer. » — Soit; mais *se résout-il* librement? *Veut-il* librement? C'est ce qu'il faudrait démontrer. « La certitude en matière de science inductive, ajoute M. Egger, n'est jamais que la *limite préconçue et préadoptée de la probabilité croissante.* » Définition très ingénieuse, mais d'où ne résulte pas que, pour passer à cette limite, qui n'est pas donnée objectivement, la seule force subjective et psychique soit un acte de libre arbitre. Dans toute cette discussion, on ne sort pas du λόγος ἀργὸς qui prétend nous réduire à l'inertie intellectuelle. M. Egger répond que les mobiles, comme le besoin de repos et l'amour de l'ordre, seraient insuffisants à asseoir l'esprit dans la certitude tandis que la liberté peut seule anéantir l'objection en n'y pensant plus. Le procédé est trop expéditif. Il ne suffit pas à un général de fermer les yeux devant une armée d'adversaires pour l'anéantir. La foi seule, et surtout la foi aveugle, se cache la tête, comme l'autruche dans le sable, pour ne pas voir ce qui la menace; qu'on appelle cette méthode *foi*, nous y consentons; mais nous ne pouvons voir là « la certitude scientifique ».

nécessaire. Même en l'absence de toute vérification possible, nous avons vu que la méthode de discernement entre le vrai et le faux consiste à calculer, autant que faire se peut, la part du *passionnel* et du *subjectif* pour l'éliminer du problème, comme un astronome élimine de ses calculs l'équation personnelle. On peut ainsi dans la conscience même établir une hiérarchie, subordonner une nécessité à une autre moins individuelle, mesurer plus ou moins exactement des degrés de probabilité, comparer une croyance avec l'ensemble des vérités acquises et confirmées, continuer rationnellement le mouvement commencé, etc. Donc les criticistes, en passant de l'analogie d'un seul caractère des jugements, le *mode de génération* dans la conscience, à l'*identité de valeur* pour la conscience, passent sans l'ombre d'une preuve d'un rapport à un autre tout différent.

On peut maintenant apprécier le syllogisme que M. Renouvier nous oppose et par lequel il espère acculer le déterminisme à l'impuissance. « La distinction du *vrai* et du faux, dans la conscience, est *impossible*, dit-il, en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme imposés par la nécessité. » — Après les explications qui précèdent, nous avons le droit de nier cette majeure, où M. Renouvier prend pour accordé ce qui est en question. De ce que les jugements sont tous également les effets nécessaires de leurs antécédents, il n'en résulte point que, *dans la conscience*, on ne puisse comparer un jugement avec un autre ou avec un ensemble de jugements, et établir ainsi, dans la conscience même, d'autres rapports aboutissant à une distinction de *valeur*. La conclusion n'est donc point contenue dans les prémisses : le second rapport, qui est celui du sujet à l'*objet*, ne se déduit pas du premier, qui est simplement le mode subjectif de *formation* des jugements. Conclure ainsi sans moyen terme de l'un à l'autre, ce peut être un acte de « libre arbitre » ; mais la conclusion est inadmissible pour qui veut être logiquement « nécessité ». Du reste, de cette majeure qui affirme précisément la chose à démontrer, on passe commodément à la conclusion. « Or, dit M. Renouvier, la distinction du vrai et du faux, relativement à *un objet externe*, est impossible autrement qu'au moyen de la distinction comme vrais ou faux des jugements contradictoires entre eux, dans la conscience. Donc la distinction du vrai et du faux, relativement à un *objet externe*, est impossible dans la conscience en tant qu'on regarde les jugements contradictoires entre eux comme imposés par la nécessité. » — Remarquons la généralité de la conclusion ; M. Renouvier ne fait plus ici aucune distinction entre les vérités scientifiques ou les vérités philosophiques ; il parle d'un *objet externe*, ce qui peut

signifier ou un objet de nos sens ou, plus universellement, un objet quelconque extérieur au sujet. Et en effet, si la majeure est exacte, elle doit s'appliquer à tout. Et c'est précisément parce qu'elle prouve trop qu'elle ne prouve rien.

Il y a plus. On peut retourner le syllogisme tout entier contre les criticistes eux-mêmes. Non seulement le déterminisme ne supprime pas dans la conscience tout moyen de discerner l'objectif du subjectif; mais c'est l'hypothèse même du libre arbitre dans les jugements qui supprime ce moyen. — La distinction du *vrai* et du *faux* dans la conscience, peut-on dire, est impossible en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme évoqués indépendamment de leurs antécédents par le libre arbitre de chacun, « sans prévision même imaginable. » Donc la distinction du *vrai* et du *faux*, *relativement à un objet externe*, est impossible, dans la conscience, en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme « également produits par le libre arbitre ». Cela est vrai pour les objets externes proprement dits : par exemple, pour l'accord d'un instrument par « l'accordeur » muni d'oreilles et de liberté, dont parle M. Renouvier. Si un accordeur juge, par un acte de *libre* arbitre, de la consonance ou de la dissonance, ce n'est pas à lui que nous confierons le soin d'accorder un piano ; nous préférons celui dont les oreilles et le jugement sont nécessités. Cela est vrai aussi pour les objets invérifiables de la métaphysique : en tant qu'invérifiables, égaux en probabilité intellectuelle et affirmés par un acte de libre arbitre, ils sont parfaitement « indiscernables comme *vrais* ou *faux dans la conscience* ». Votre affirmation ne porte plus alors sur ce qui est, mais sur ce que vous *voulez* librement ou nécessairement (car le problème subsiste toujours); vous *voulez* une chose ou vous en voulez une autre, voilà tout [1].

1. L'indéterminisme phénoméniste retombe donc sous toutes les objections qu'il adresse à Clarke. Il lui objecte qu'une volonté indifférente « détache l'*acte de* tout motif » et par suite de tout « facteur intelligible » (*Crit. ph.*, 25 sept. 1879, p. 123); mais Clarke, en revanche, pourrait répondre : — Selon vous, la volonté détache un motif de tout motif, un jugement de tous les autres, ce qui est encore moins intelligible. — « Vous mettez un intervalle incompréhensible et une solution de continuité entre le dernier jugement et les volitions ! » (*Crit. ph.*, id., p. 118) » — Et vous, un intervalle encore plus incompréhensible entre un jugement et un jugement consécutif sur les mêmes objets. — « Dès que la volonté, principe indifférent, produit d'elle même des actes déterminés, c'est *au hasard* qu'elle les détermine. » — C'est aussi *au hasard* que vous déterminez vos *jugements*. — « Dès que l'homme *agit* différemment dans les cas où son jugement est identique, ou identiquement dans ceux où son jugement varie, l'homme n'est plus un être raisonnable. » — Est-il un être raisonnable quand il *juge* différemment avec des données et des passions identiques ou identiquement avec des données et passions différentes? Ce que l'homme ne peut nier, selon vous, c'est seulement la vérité de ce *qu'en même*

IV. *L'attribution au moi dans le criticisme phénoméniste.* — L'attribution au moi, psychologique ou morale, est encore plus inexplicable dans la doctrine des commencements absolus que dans l'indifférentisme. L'attribution, en effet, suppose un lien entre moi et mes actes; elle suppose l'unité et la continuité du moi. Or, dans le criticisme phénoméniste, il y a des commencements encore plus absolus que dans l'indifférentisme. Comment les attribuer au *moi*, avec lequel ils ne sont pas liés? Ce sont des commencements absolus en moi, admettons-le; mais supposons des commencements absolus (réels ou apparents) dont je serais simplement le *théâtre*, par exemple une sensation imprévue; en quoi se distingueront-ils des commencements absolus dont je serais la *cause?* Puis-je même dire que *moi* j'en suis la cause? *Moi*, c'est « le groupe de phénomènes et de lois [1] »; or les phénomènes commençant *absolument* n'ont leur cause ni dans les autres phénomènes antérieurs ou simultanés, ni dans les lois; ils ont leur cause en eux-mêmes ou, si l'on préfère, ils sont eux-mêmes causes.

Aussi l'attribution à la *conscience* est-elle impossible, et il n'y a point, selon le criticisme phénoméniste, « conscience de la liberté ». Mais alors s'élève une nouvelle et insurmontable difficulté : si la liberté est purement phénoménale et non, comme dans Kant, nouménale, on ne voit plus pourquoi elle n'aurait pas conscience

temps il juge vrai; mais vous admettez qu'il peut nier la vérité de ce *qu'à l'instant précédent* il a jugé vrai. Un tel pouvoir serait précisément ce qu'on est convenu d'appeler inconséquence et déraison. Un homme qui a perdu la raison ne nie pas et n'affirme pas en même temps; seulement, après avoir affirmé qu'il fait jour, il crée et fait sortir de « précédents » identiques cette négation : il fait nuit. Les moments successifs de son raisonnement ne sont pas plus enchaînés que ne le sont, selon vous, les moments successifs d'une délibération; il appelle tour à tour la représentation du jour et celle de la nuit. A chaque instant, il est d'accord avec soi; il ne se contredit que d'un instant à l'autre; la folie est une raison *discontinue*. Bref, vous reprochez aux partisans de la liberté indifférente que, « le jugement rendu, la volonté reste, qui, étrangère à tous ces motifs et cause non causée, peut aussi bien casser ce jugement que l'exécuter, et agir d'elle-même sans raison et contre la raison » (p. 64); mais vous, vous admettez que, le jugement rendu, la volonté peut aussi bien, « cause non causée », maintenir ce jugement ou le changer en son contraire, et juger ainsi arbitrairement « sans raison et contre la raison ». Répondre que la volonté se crée un motif de juger et de vouloir différent avec des motifs précédents identiques et que par conséquent elle ne juge ou ne veut jamais sans motif, c'est doubler la difficulté au lieu de la résoudre; car alors, de motifs identiques sort non seulement une volition différente, mais encore un motif et un jugement différent, comme si d'une majeure et d'une mineure identiques sortait tout d'un coup une conclusion différente. C'est l'arbitraire installé non seulement en pleine volonté, mais en pleine intelligence, là où précisément sont le plus inévitables toutes les lois soit de la cérébration inconsciente, soit de la pensée consciente.

1. *Essais*, p. 360.

de soi. Comment se fait-il qu'un commencement absolu de la conscience ne se saisisse lui-même ni comme commencement ni comme absolu? Dira-t-on que la liberté consiste précisément dans la discontinuité, dans la rupture, dans l'hiatus et le vide entre des séries de phénomènes? — En ce cas, il sera effectivement facile de comprendre qu'on n'ait point conscience d'une discontinuité, d'un vide; mais, que ce vide puisse constituer le libre arbitre, c'est ce qui sera plus difficile à saisir. Dans tous les cas, si le « groupe de phénomènes et de lois » s'attribue les phénomènes qui jaillissent au beau milieu des phénomènes préexistants, c'est par pure hypothèse. Un Grec aurait pu tout aussi bien attribuer ces commencements absolus soit à la Fortune, soit à la Destinée. Un chrétien les attribuera vraisemblablement tantôt à son ange gardien, tantôt à un démon tentateur. En effet, l'apparition d'un motif ou d'un mobile nouveau dans la conscience est une véritable suggestion; de plus, elle est « imprévisible » pour moi tout comme pour autrui, car, si je pouvais prévoir ce que je vais vouloir, il n'y aurait plus commencement absolu et liberté imprévisible. L'idée ou le sentiment « automotifs » qui font subitement leur « apparition » ont donc tous les caractères de choses étrangères : comme je ne puis voir leur *raison* en moi et dans mes états antécédents, comme aussi le criticisme phénoméniste m'affirme que cette raison n'est pas dans mon cerveau et dans mon organisme, je puis parfaitement supposer un ange ou un démon qui m'inspire.

La faim, l'occasion, l'herbe tendre et, je pense,
Quelque diable aussi me poussant.

Jules Lequier, dans les « perspectives de sa mémoire », qu'il prolongeait des perspectives supposées de sa vie future, s'apparut à lui-même, nous dit-il, multiplié en une suite de personnages divers, dont le dernier, s'il se tournait vers eux un jour, à un moment suprême, en leur demandant pourquoi ils avaient agi de la sorte, pourquoi ils s'étaient arrêtés à telle pensée, « les entendrait de proche en proche en appeler sans fin les uns aux autres. » — Mais, peut-on répondre, prenons la série en sens inverse, et substituons au déterminisme une série de commencements absolus; ne verrons-nous pas se produire la même perspective? L'homme de chaque instant passé ne pourra-t-il pas rejeter la faute sur l'homme de l'instant suivant, sur « l'homme « nouveau sorti de l'homme ancien » par un commencement absolu, et le long de cette nouvelle perspective, n'entendrons-nous pas les personnages successifs, qu'aucun lien certain ne rattachait l'un à l'autre, en appeler aussi sans fin les uns aux autres? Tant il est vrai

que, dans tous les systèmes, le problème de l'individuation et de la responsabilité offre des difficultés analogues : il faut un lien entre le moi d'aujourd'hui et celui d'hier, et cependant il faut que ce lien soit d'une flexibilité indéfinie pour permettre un continuel renouvellement dans une continuelle identité. Si le lien paraît trop rigide dans le déterminisme ordinaire, en revanche il est supprimé dans le libre arbitre, qui fait de la vie morale une suite d'épisodes.

V. *Les limites intérieures de la liberté et de la solidarité.* — Une dernière difficulté psychologique et morale, c'est celle des limites, conditions et variations intérieures de la liberté. M. Marion, dans sa thèse très intéressante sur la *Solidarité morale*, admet à la fois le libre arbitre et la solidarité, qui n'est qu'un autre nom du déterminisme. Il va jusqu'à croire : 1° que le *libre arbitre* est lui-même *solidaire;* 2° que, tout en s'exerçant dans le monde phénoménal et non dans le monde nouménal, il a « des manifestations phénoménales *déterminées* par les lois de la nature », comme la liberté nouménale de Kant. Enfin M. Marion admet des « degrés » et une simple « virtualité » dans le libre arbitre. Ces assertions ne sont pas faciles à concilier, et la première partie du livre combat contre la seconde. Aussi M. Renouvier lui-même rejette ces assertions; mais n'aboutit-il pas à son tour à l'antinomie du libre arbitre insolidaire et de la solidarité [1]? Pour lui, la puissance des contraires, dût-elle ne se présenter qu'une fois réellement et dans la vie d'un seul homme, « cette puissance-là passant à l'acte serait toujours un *absolu sui generis*, échappant à toute solidarité en tant qu'elle s'exerce. » Mais il ajoute que, si le libre arbitre est inconditionnel, il a cependant des « conditions d'existence » qui doivent être « *données* », et des « conditions d'exercice » qui sont « les *éléments*, les *mobiles* et les *moyens*. » — Que reste-t-il alors en propre à cet « absolu *sui generis* », qu'on nous représentait tout à l'heure comme pouvant lui-même au moins se donner ses « mobiles et motifs » ? Ce résultat semble d'ailleurs inévitable quand, avec le criticisme phénoméniste, on cherche une liberté inconditionnelle dans les phénomènes, qui sont par essence conditionnés.

On a beau répondre que l'acte libre est seulement celui qui n'est pas « *entièrement* prédéterminé », entièrement solidaire, et que « le fait du commencement *absolu* », de l'insolidarité, « est ici resserré dans d'étroites *limites* »; les limites qui entourent un mystère ne font rien à son énormité intrinsèque; une petite création spontanée sur un petit point de l'univers, un petit *fiat lux* ou un

1. *Id.*, 14 oct. 1880, p. 169, 172.

petit *fiat motus* est aussi incompréhensible que la création du monde entier; donnez-moi ce pouvoir dans des limites aussi étroites que vous voudrez, et je referai le monde mieux qu'Archimède avec son point d'appui. De plus, nous demanderons de nouveau comment il peut y avoir des *limites* à un commencement *absolu*, une *relation* limitant l'*absolu?*

Le criticisme phénoméniste croit avoir supprimé le « noumène » en le plongeant dans le « phénomène »; il n'a fait que le mêler à son contraire; au lieu d'un seul noumène au-dessus du monde, on a une multitude de petits noumènes dans le monde, autant que d'actes libres et de commencements premiers : c'est une poussière de noumènes au lieu d'un lingot. Le criticisme phénoméniste rejette la *chose en soi*, mais il admet ce qui est beaucoup plus étrange : des *phénomènes en soi* et *par soi*. Il veut revenir à Hume en gardant Kant; et alors, au lieu de placer dans l'édifice le phénomène au rez-de-chaussée et le noumène à l'étage supérieur, il loge les deux contradictoires, aux prises l'un avec l'autre, sur le même plan : il fait commencer *absolument* des *relations*, il fait jaillir des phénomènes *par soi*, et il croit diminuer la difficulté (pour ne pas dire la contradiction) en ajoutant; — Cela ne se passe que sur un tout petit point, dans d'étroites limites : c'est un petit commencement premier; son exiguïté le rend plus portatif que l'absolu absolument absolu du noumène. Pour nous, nous aimons mieux ce dernier; entre le phénoménisme exclusif de Hume et le phénoménisme surmonté du noumène de Kant, il n'y a pas de milieu. Eparpiller la difficulté, ce n'est pas la résoudre : c'est simplement la multiplier.

VI. *L'action extérieure du libre arbitre et l'harmonie universelle.* — De la solidarité intérieure passons à ce qu'on pourrait appeler la solidarité extérieure : je veux dire l'action réciproque des phénomènes les uns sur les autres, en particulier des phénomènes de volonté libre sur les mouvements du corps. Nous ne reviendrons pas sur les considérations mathématiques récemment proposées à ce sujet : on y confond une force infiniment petite (comme une boule de neige aussi petite qu'on veut) avec une force nulle (avec une boule de neige nulle), pour expliquer comment une cause telle que la volonté peut produire un effet (par exemple une sorte d'avalanche nerveuse) au moyen d'une force mécanique nulle. Mieux vaut embrasser le problème dans sa généralité philosophique. Il s'agira alors de savoir si des faits commençant absolument, comme doivent être les faits du libre arbitre, pourront se trouver en correspondance, en harmonie avec des phénomènes extérieurs, et cela sans que cette harmonie ait été *préétablie* ou soit, d'une manière quelconque, prédéterminée.

Un système phénoméniste qui admet le libre arbitre ne peut expliquer l'action imprévisible de ce libre arbitre sur les mouvements du corps ni par une force transitive et occulte (que tout le monde aujourd'hui rejette) ni par une loi d'harmonie, seule hypothèse qui reste ouverte aux philosophes. Comment, en effet, expliquer au point de vue scientifique la correspondance des volitions et des mouvements par une loi d'harmonie, quand on professe que cette loi admet en son sein des hiatus et n'est pas un *déterminisme* embrassant tous les termes à mettre en harmonie? Comment les deux « horloges », l'une libre, l'autre soumise au déterminisme, peuvent-elles se trouver d'accord? Peu importe, assurément, que la seconde soit dans une étoile éloignée ou tout près de moi dans mon cerveau; la difficulté est la même. L'acte du libre arbitre, sur le petit point où il a lieu, échappe « à toute prévision même divine », à toute loi qui le « prédéterminerait *entièrement* »; il a lieu dans les « interstices des lois constantes »; c'est un trou fait au réseau du déterminisme, *nec regione loci certa nec tempore certo;* c'est la rupture imprévue d'une chaîne phénoménale. Comment alors cette rupture peut-elle coïncider précisément avec le déroulement sans rupture d'une autre chaîne phénoménale? En un mot, comment l'exception à la loi peut-elle se trouver d'accord avec le cours régulier de la loi sur les autres points? comment le discontinu peut-il être en harmonie continue avec la continuité? Un musicien qui improvise une fantaisie peut-il se trouver d'accord avec tous les autres musiciens de l'orchestre qui suivent régulièrement la partition? On répond : — Il y a précisément « une loi de la nature » qui fait que, quand je veux mouvoir mon bras, il se meut au moment même; — mais une loi de la nature n'est telle que si elle embrasse et lie les deux termes harmoniques. Or, ici, l'un des deux termes n'est pas *lié;* le second seul est lié. Une loi ne peut pas régir un commencement absolu d'une part et un mouvement relatif de l'autre : le commencement absolu, en tant que tel, lui échappe nécessairement; par cela même, elle ne peut mettre le mouvement relatif en relation constante avec le libre arbitre absolu, inconstant et imprévisible.

De plus, une loi de la nature n'est pas une chose isolée : elle se rattache à toutes les autres lois, elle n'en est qu'une application; à vrai dire, il n'y a qu'une seule loi dont la formule embrasse toutes les lois dérivées et tous les phénomènes soumis à des lois. Une loi isolée est une abstraction tout comme la force transitive; une loi dormitive n'est pas plus intelligible qu'une force dormitive; l'intelligibilité consiste dans une harmonie universelle. Dès que vous imaginez un phénomène commençant par soi absolument et sans loi qui

détermine son commencement, vous ne pouvez plus parler d'harmonie ni de correspondance, c'est-à-dire au fond de déterminisme. L'exception ne saurait être en harmonie avec la loi, à moins d'être purement *apparente*. Comme d'autre part vous rejetez avec raison la *force transitive* et y substituez la *loi*, il ne vous reste plus d'explication possible. Voilà pourquoi nous donnons à un tel fait le nom de *miracle*, et effectivement il est plus facile de concevoir la résurrection de Lazare (en vertu peut-être de lois et de rapports supérieurs aux rapports connus et habituels) que de concevoir une relation harmonique déterminée entre un commencement *absolu* non déterminé et un mouvement relatif déterminé [1].

1. « Il est *absurde*, nous répond M. Renouvier avec quelque irritation, de traiter de miracle un rapport, supposé réel, en correspondance d'une idée (le libre arbitre) qui m'est à ce point naturelle et qui en est l'affirmation constante. » — Mais, si M. Renouvier veut bien (comme disait M. Ravaisson à son sujet) « se radoucir », il reconnaîtra : 1° que le caractère naturel et populaire d'une croyance ne l'empêche pas toujours d'être illusoire et d'impliquer pour le savant un vrai miracle (ex. la croyance au hasard, à la chance, aux mauvais présages, aux sorts, aux talismans, à l'efficacité des prières pour le beau temps, etc.); 2° M. Renouvier définit lui-même le miracle « un fait supposé qui ne s'explique point parce qu'il est en *opposition* avec les lois *connues* ou *ordinaires* de la nature » (p. 397). Or le fait du libre arbitre, tel que M. Renouvier l'admet, est précisément un fait *supposé, inexplicable* et « en opposition » non seulement avec les lois « connues ou ordinaires de la nature », mais encore avec l'idée même de *loi*, puisqu'il consiste à échapper aux lois sur un point, quelque minime qu'il soit; de plus, le libre arbitre est en opposition avec la loi même de la *pensée*, qui veut une raison et une condition particulière pour tout *fait* particulier. Si enfin on songe qu'il s'agit d'un fait « commençant absolument », d'un fait de création spontanée, le mot de miracle paraîtra encore bien insuffisant pour caractériser une telle supposition dans un système phénoméniste. — Mais, ajoute M. Renouvier, « il n'est pas d'une argumentation *sérieuse* de prétendre que le libre arbitre échapperait aux *lois scientifiques*, alors que ses partisans le tiennent certainement pour *conditionné* par toutes sortes de faits et de lois de la nature, en son *exercice*. » — Encore est-il que les partisans du libre arbitre ne le tiennent pas pour totalement *conditionné en lui-même*, au point précis où il existe; donc, *en ce petit point*, qui est *tout* dans la question, le libre arbitre n'est pas conditionné par les lois de la nature; il y a à la fois dans nos volitions quelque chose d'absolument déterminé et quelque chose d'absolument indéterminé. La *quantité* du miracle ne fait rien à l'affaire; un miracle microscopique, un miracle bénin est aussi grand qu'un gros. De même, si l'on disait : « J'admets la continuité, puisque j'admets de tout petits *vides* entourés d'un grand *plein*, » serait-ce « une argumentation *sérieuse* » ou un faux fuyant? Quand un problème porte sur un point, il ne faut pas se jeter à côté : là où le libre arbitre existerait comme commencement inconditionné, fût-il un atome imperceptible conditionné par tout le reste de l'univers, il serait lui-même un univers indépendant, un tout dans le tout, un miracle dans la nature. M. Vallier, dans sa thèse remarquable sur l'*Intention morale*, admet aussi une intervention de la liberté dans le cours des phénomènes; mais il dit, lui, avec une louable franchise : « Il ne faut pas se le dissimuler, cette intervention est *absurde*. » (P. 59.) Et il ajoute que ce n'est pas une raison pour n'y point croire. — Tertullien aurait même dit que c'est une raison pour y croire. A la bonne heure! il ne faut faire illusion ni au lecteur ni à soi-même.

Essayerez-vous de mettre en *relation* deux commencements *absolus* au lieu d'un, — l'un qui serait un *vouloir* commençant absolument, l'autre un *mouvement* commençant absolument; il vous sera toujours impossible d'établir une relation entre eux, une *loi*. Donc, au lieu d'un simple mystère, on se heurte une fois de plus à la contradiction de l'absolu relatif. — Mais il est illogique, dit-on, d'appeler contradiction une chose qui se passe tous les jours. — Ce n'est pas dans la chose qui se passe tous les jours qu'est la contradiction; c'est dans l'explication qu'on en donne et dans la loi par laquelle on veut rattacher ensemble des commencements premiers qui, par définition, ne peuvent être *attachés*. Une loi entre deux exceptions ou une loi entre une exception et des lois, voilà les deux formules entre lesquelles vous avez le choix, et toutes les deux, bien examinées, sont inadmissibles. L'édifice de la causalité universelle, de l'universelle législation s'écroule aussi bien tout entier dès qu'on y fait une petite brèche que quand on en fait une énorme; la première est pour nous moins visible; voilà son seul avantage, ou plutôt son inconvénient.

Enfin, puisque le phénoménisme criticiste veut prendre de Leibniz « l'*harmonie* sans la *prédétermination* » (ce qui revient pour nous à dire le déterminisme sans la détermination), et puisque d'autre part il remplace les *forces* par de simples *lois* entre les phénomènes, pourquoi s'arrête-t-il en si beau chemin? pourquoi ne rejette-t-il pas, avec Hume, outre la causalité transitive, la causalité immanente? Celle-ci n'est pas plus admissible que l'autre dans un phénoménisme où il n'y a que des phénomènes et des lois. L'objection de Leibniz et de Hume contre l'action à l'extérieur, on peut l'étendre à l'action d'un moment de la vie psychique sur le moment suivant, d'une représentation sur la représentation suivante, et dire que la causalité volontaire est un phénomène subjectif, illusoire, comme le prétendu *effort* de Maine de Biran. Il y aura au dedans de nous une série de *phénomènes* liés par des *lois*, tout comme au dehors; le *libre arbitre*, aussi bien que la *force*, deviendra un mot, un « symbole »; il y aura réellement sensations et harmonie, sensations et raison : voilà tout. Action et passion, cause et effet, redeviendront des expressions toutes relatives et subjectives; il n'y aura de vrai que principe et conséquence, antécédent et subséquent, en un mot déterminisme. Toute idée de causalité supra-phénoménale étant écartée, un phénomène *causa sui* est un *monstrum* métaphysique et logique.

Ainsi se révèle à nous ce qu'il y a d'intenable, d'inconséquent dans la position d'un « criticisme » qui veut conserver de Kant le phénoménisme sans les noumènes, et qui se flatte de ne pas retomber

alors dans le phénoménisme pur et simple de Hume, dans le phénoménisme sans *à priori*, sans causalité, sans liberté, sans distinction de vie éternelle et de vie temporelle, sans impératif catégorique. Cette position moyenne et provisoire est un fait de transition curieux, qui se produit même actuellement chez quelques philosophes anglais, comme Hogdson et Watson. A nos yeux, ce nouvel éclectisme n'est pas viable : on ne peut rester suspendu entre un phénoménisme complet et l'admission d'un noumène quelconque : dans un sens ou dans l'autre il faut aller jusqu'au bout. Et si l'on opte pour un principe inconnaissable supérieur à la science, au moins ne faut-il pas le disperser dans le domaine même de la science [1].

III. — Le déterminisme idéo-naturaliste.

L'évolution logique de la pensée nous a amenés de l'*indifférentisme* sans motifs au libre arbitre motivé du spiritualisme, puis du libre arbitre motivé au libre arbitre créant ses propres motifs. Et en effet, si le libre arbitre existe, il doit agir sur les idées mêmes, non pas seulement sur la volonté et sur le corps. Les idées et les passions, les motifs et les mobiles, tel est bien le dernier refuge du libre arbitre traditionnel : ou il est là, ou il n'est nulle part. Par malheur, c'est précisément là qu'il nous est apparu comme le plus impossible, sous forme d'*idées* libres et de *passions* libres. Si quelque chose en ce monde est soumis à des lois, c'est la pensée, d'autant que les lois sont peut-être uniquement des pensées.

1. M. Renouvier demande spirituellement qu'on lui présente cette personne : la science. — Et nous ne songeons nullement à la lui *présenter*, car elle n'est pas faite; mais on peut lui présenter le *principe* de la science, ou plutôt ce principe est déjà présent à tous les esprits : c'est celui des *lois*. C'est en pensant ce principe que *chacun* devient « la raison impersonnelle en personne ». Quand on dit qu'une hypothèse est contraire à la *géométrie* ou à la *physique*, cela signifie simplement qu'elle est contraire aux lois de la géométrie et de la physique reconnues par tous les savants; cela ne veut pas dire qu'on fasse de la géométrie une personne. Quand on dit qu'une hypothèse est contraire à la science, cela signifie plus généralement qu'elle est contraire au principe même de la science, qui est que tout *phénomène* a des *lois* et peut être pensé, c'est-à-dire *conditionné*. Au-dessus des phénomènes, des lois et de la science, on peut sans doute et on doit peut-être supposer un *mystère*; mais, si l'on répand pour ainsi dire au milieu même des phénomènes la monnaie du mystère, alors on a autant de miracles. Le miracle, c'est du mystère en gros sous; ce n'est pas seulement de la création *éternelle* ou *continuée*, c'est de la création intermittente; c'est l'intervention de Dieu, des anges ou du libre arbitre au beau milieu du cours des choses; multiplier ainsi les mystères et les créations « *præter necessitatem* », voilà précisément ce que nous avons appelé une *réaction* contre l'esprit de la science. Or la pensée ne remontera pas le courant, parce que ce courant constitue la pensée même, la *possibilité* de la pensée. Au reste, nous reviendrons sur le principe de causalité dans une étude ultérieure.

Ce n'est pas à dire que nous voulions établir une séparation artificielle, comme celle des spiritualistes, entre le jugement et la volition. Loin de là ; nous dirons volontiers, nous aussi, que les jugements sont eux-mêmes des actions, les actions des jugements ou même des raisonnements en acte. Mais, au lieu de voir dans cette vérité le salut du libre arbitre, nous y voyons la confirmation du déterminisme psychologique. Pour nous comme pour tous les psychologues, le jugement a pour essence l'affirmation, et l'affirmation est : 1° une certaine union établie entre des sensations ou représentations (ainsi j'unis la représentation du tonnerre à celle de son, j'affirme le son du tonnerre) ; c'est donc une synthèse de représentations ; 2° l'affirmation est une *projection* au dehors de cette union établie entre mes représentations, en d'autres termes elle est une *croyance* que les choses sont comme je me les représente, une objectivation. Ainsi, affirmer que le tonnerre est sonore, c'est croire que ce qui est lié dans ma pensée est lié aussi dans les objets mêmes.

Pour comprendre comment se produit l'affirmation ou la croyance et voir si elle est libre, il faut chercher 1° la nature du lien entre nos représentations, 2° la nature du lien qui unit nos représentations aux objets.

1° Le lien entre nos représentations n'est autre, selon nous, que leur *association* naturelle ou acquise dans notre conscience, qui correspond à l'action réflexe des cellules cérébrales. Si, une première fois, le contact d'une flamme et une sensation de brûlure coexistent dans ma conscience, le lien actuel des sensations m'est donné de fait avec les sensations mêmes. Une fois donné naturellement, il laisse une voie de communication ouverte dans mon cerveau et persiste dans mon souvenir ; il est acquis. L'habitude, par la répétition, le fortifiera ; elle augmentera même la *cohésion* des représentations de feu et de brûlure, le passage facile d'un mode de vibration cérébrale à l'autre. Ajoutez à l'association des représentations entre elles leur association avec les mots, la cohésion sera plus forte encore. Le *jugement* sera devenu une *proposition*. L'affirmation intérieure se ramène donc à l'association des sensations, des représentations, des mots, laquelle correspond à celle des actes réflexes dans le cerveau.

2° Quelle est maintenant (chose plus importante et généralement mal expliquée) la nature du lien des représentations avec l'objet extérieur, qui fait que nous attribuons une valeur objective à notre jugement et complétons ainsi notre *affirmation* ?

Ce lien n'est autre, selon nous, que celui même qui unit la pensée à l'action, au mouvement. Quand nous avons des représentations

associées et unies dans notre esprit, nous tendons à agir, nous commençons d'agir, nous agissons déjà selon ces représentations, puisque toute représentation est accompagnée de mouvement et tend à se réaliser dans nos muscles. Affirmer n'est autre chose qu'agir ou réagir, et réciproquement agir, réagir, c'est affirmer, c'est donner par le fait une valeur réelle à sa pensée, puisqu'on la réalise en mouvements et qu'on y conforme son activité [1]. Pour affirmer que le feu brûle, l'enfant qui ne sait pas parler écarte sa main du feu s'il en est près, ou accomplit par l'imagination ce mouvement s'il en est loin. Quand il sait parler, tout se réduit à de simples mots, qui deviennent les substituts de ses actions comme de ses sensations. Ainsi comprise, l'affirmation objective est, au point de vue psychologique et physiologique, la *réaction* motrice qui répond à la *sensation*. Elle a son premier germe dans le simple mouvement réflexe qui succède à une excitation et qui fait se contracter les membres de l'animal sous les influences du dehors.

Il résulte de ce qui précède que l'affirmation complète enferme une *croyance*, conséquemment une *direction* de l'*action*, conséquemment une direction de la *volonté*. Descartes a entrevu ce caractère de l'affirmation quand il a dit que tout jugement est volontaire [2].

Par cela même que toute idée et toute affirmation est inséparable d'un mouvement dont elle est la face consciente, elle tend à propager ce mouvement; elle enveloppe *tendance* et *tension*; elle est l'anticipa-

1. La *Liberté et le déterminisme*, p. 147 : « L'élan par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque, à maintenir et à continuer mon action, diffère-t-il de ce qu'on appelle l'affirmation? Dès que j'agis avec le sentiment ou la conscience de mon acte et des modifications qu'il subit, on peut dire déjà que j'affirme, car mon action, en même temps qu'elle est faite et sentie, est pour moi affirmée. »

2. Le phénoménisme criticiste a raison aussi de ne pas séparer les faits psychiques et de dire qu'il y a du vouloir dans le penser; mais la vraie synthèse des faits psychiques suppose qu'ils sont tous soumis à des lois, y compris la volonté même. Donc, si vouloir est penser, sentir, mouvoir, il en résulte non pas un argument en faveur du libre arbitre, mais un argument contre le libre arbitre. Il reste d'ailleurs permis aux métaphysiciens de réserver à leurs hypothèses un domaine supérieur. S'ils admettent des noumènes, une existence quelconque supérieure aux phénomènes, une liberté absolue à la façon de Kant, de Schelling et de Schopenhauer, on comprendra qu'ils puissent dire avec certains kantiens platonisants : — Pour prononcer qu'une chose devient ou est, il faut, dans son fond absolu, dépasser soi-même le devenir des phénomènes et même l'être actuel, déterminé; il faut être « esprit pur », « liberté pure ». Mais les partisans du libre arbitre n'admettent pas la *liberté intelligible* de Kant; pour le criticisme phénoméniste, en particulier, le libre arbitre est tout entier dans les phénomènes ; il n'y a dès lors pas même une apparence plausible dans la « liberté des jugements », c'est-à-dire dans le pouvoir qu'auraient des *phénomènes intellectuels*, des « *représentations* » de se maintenir ou de se suspendre elles-mêmes, de se créer ou de s'anéantir. La pensée, étant tout

tion d'un mouvement futur dans le mouvement présent et, en ce sens, elle est une force. Il importe de s'entendre sur le sens de cette expression. Sans revenir sur plusieurs questions que nous avons déjà traitées et sans en aborder d'autres que nous traiterons ailleurs, nous ne pouvons qu'indiquer (d'une manière bien incomplète) ce qui distingue les idées-forces des « causes transitives » de la scolastique, des « motifs automotifs » du criticisme, et des « motifs contemplatifs » du spiritualisme.

D'abord, nous n'entendons pas le moins du monde par force une *espèce* scolastique qui se promènerait d'une substance à l'autre; nous prenons ce mot de force scientifiquement, comme formule mécanique de mouvement et comme sentiment psychique de tension. Les idées-forces ne sont donc pas, comme les entités du moyen âge, des abstractions réalisées; elles expriment des phénomènes de conscience et des phénomènes de mouvement indissolubles, phénomènes parfaitement concrets, réels, objets d'observation et même, en une certaine mesure, d'expérimentation et de calcul. Les faits de conscience ont une intensité, un degré, une quantité, par cela même une durée provenant de ce qu'ils rencontrent un milieu *résistant* auquel ils appliquent une *puissance;* ils supposent donc puissance motrice et force. L'expression d'idées-forces a pour but de marquer que le mental et le mécanique, la pensée et le mouvement sont inséparables. Les idées-forces ne sont pas non plus des motifs automotifs. Elles sont *actives*, sans doute, mais non en ce sens qu'elles pourraient se produire elles-mêmes, comme l'admet M. Renouvier; elles sont actives en ce sens qu'une fois produites elles tendent à réaliser leur objet par la continuation même du mouvement dont elles sont le premier stade.

Maintenant, en quoi les idées-forces, qui se distinguent évidemment et des abstractions scolastiques et des *motifs automotifs* du criticisme, se distinguent-elles des *motifs contemplatifs* du spiritualisme? M. Francisque Bouillier, dans sa *Vraie Conscience*, nous a précisément demandé ce qui les caractérise par opposition aux « motifs de l'ancienne psychologie ». La réponse n'est pas difficile.

1° Dans l'ancienne psychologie, on considérait essentiellement les motifs comme des *modes* de la substance *spirituelle*, tandis que nous réservons la question de savoir si les idées directrices sont des modes de l'esprit ou des modes du corps, ou même sont des modes quelconques. Nous les prenons à l'état de faits d'expérience. Nous ne retombons pas pour cela dans les entités, car, de ce que nous nous

entière un devenir, tombe aussi tout entière, dans ce système, sous les lois du devenir, sous les lois de la relativité et de la nécessité.

abstenons jusqu'à nouvel ordre de déterminer à quelle réalité fondamentale se rattachent les idées, il n'en résulte pas qu'elles soient suspendues en l'air, « sans sol qui les nourrisse ». Elles ont évidemment pour sol nourricier le sol commun à tout ce qui existe. Ce sol est-il esprit, ou matière, ou quelque chose qui ne serait ni l'un ni l'autre? Question de métaphysique, question réservée, qui ne doit pas être mêlée à la psychologie expérimentale. Ce sont précisément les substances de l'ancienne psychologie qui ressemblent fort à des entités, à des abstractions réalisées, à un sol imaginaire et tout aérien, mirage du sol réel.

2° L'ancienne psychologie, sous le nom de motifs, séparait les *idées* spirituelles des *mouvements matériels* qui les suivent, comme elle séparait l'âme du corps. Par cela même, elle suspendait sa théorie de la volonté au mystère métaphysique de la communication entre les *substances*. Au contraire, nous concevons toute idée comme étant déjà une action commencée, inséparable d'un mouvement commencé. Tout changement intérieur suppose en même temps un changement extérieur, un mouvement. L'expérience nous apprend que nous n'avons pas d'idées vraiment abstraites, de motifs sans mobiles, ni de mobiles sans un mouvement cérébral. L'idée est un ensemble de sensations renaissantes qui enveloppe un ensemble de mouvements renaissants; commencés dans le cerveau, ces mouvements tendent à se propager aux organes; en se propageant, ils deviennent nécessairement réguliers, rythmiques, symétriques comme les organes mêmes et aboutissent à une sorte de mouvement vermiculaire de l'ensemble. M. Ribot a donc raison de dire qu'il n'y a pas lieu, *en psychologie*, de se demander comment l'idée peut produire un mouvement : elle est déjà elle-même la conscience d'un mouvement commencé, d'un changement en voie de s'accomplir et qui ne peut pas cesser tout d'un coup. Le problème est purement métaphysique; il porte sur le rapport du matériel au mental.

3° Par cela même, les idées-forces diffèrent essentiellement des *motifs* contemplatifs de l'ancienne psychologie : ceux-ci, comme nous l'avons vu, étaient des accidents superficiels de la substance âme; ils attendaient, pour agir sur le corps, l'intervention d'un pouvoir différent à la fois du corps et des idées, d'une sorte de majordome la *volonté*, le *libre arbitre*. Selon nous, au contraire, l'idée étant inséparable de la *force* motrice, l'idée répondant même à un mouvement commencé dans le cerveau et *contagieux* pour tout le reste de l'organisme, elle tend à se réaliser par elle-même progressivement; elle tend à devenir *directrice* de nos mouvements intérieurs et extérieurs.

4° Les *idées* de l'ancienne psychologie étaient par elles-mêmes inféconde et incapables de réaliser leur objet; les idées-forces sont fécondes et produisent en nous, selon les lois du déterminisme, une certaine réaction contre le déterminisme même, principalement quand nous concevons l'idée de liberté et les idées similaires du *moi*, de l'*absolu*, de l'*universel*, de la *moralité;* ces idées interviennent dans le cours des phénomènes intérieurs pour le modifier conformément à un idéal de liberté et de désintéressement. L'idée devient ainsi un facteur de première importance dans l'évolution humaine. En un mot, nous ne voyons dans l'ancienne psychologie que des *entités*-substances et des entités-modes, puis des modes spirituels absolument détachés des modes matériels et des mouvements : ce qui nécessite l'intervention d'une faculté *ex machina* sous le nom de volonté, laquelle vient fort à propos au secours de l'intelligence par elle-même inerte et stérile. A ces abstractions nous substituons la vie et le mouvement. A l'arbitraire d'un libre arbitre inintelligible nous substituons l'intelligibilité et la loi.

Nous ne réduisons pas pour cela les idées à de simples signes, ou reflets; nous ne plaçons pas toute la réalité, toute l'activité dans l'automatisme physique, dont les faits psychiques seraient seulement les indices et les symboles. Dans cette hypothèse, les motifs redeviendraient, à vrai dire, aussi passifs que dans le spiritualisme; seulement, au lieu de faire intervenir un libre arbitre spirituel pour faire accomplir la besogne effective, on en chargerait exclusivement un automate cérébral qui, disent Tyndall et Maudsley, fonctionnerait de la même manière quand même il n'y aurait pas conscience. L'idée serait alors comme une indication de manomètre qui mesure la pression de la vapeur, mais sans pouvoir en rien la modifier ni réagir effectivement sur cette pression. Pour un fatalisme exclusif et exclusivement mécaniste, le cerveau règne et gouverne : la pensée n'est que l'historiographe du roi. Maudsley et Carpenter remarquent que les processus intellectuels eux-mêmes, par exemple le raisonnement, suivent parfois leur voie pendant les absences et les éclipses de la conscience. MM. Spencer et Taine ont également montré que la conscience dans le souvenir, les idées dans la volonté, sont souvent un simple accessoire, des représentations et des accidents de surface. Il y a là assurément une part de vérité que nous sommes des premiers à reconnaître. Les anciens psychologues et même Stuart Mill s'en tenaient beaucoup trop, pour l'explication de nos actes, aux *motifs* et *mobiles* conscients. La loi de Mill était que « les mêmes motifs ou mobiles entraînent les mêmes volitions », et M. Bain a accepté cette loi. Or elle est ambiguë et, s'il s'agit des motifs ou mobiles cons-

cients, elle est inexacte. Il y a des phénomènes inconscients, des faits de cérébration inconsciente qui, en se combinant avec les mêmes faits de conscience, produisent des volitions toutes différentes. Là-dessus les spiritualistes dogmatisants attribuent tout à la volonté libre et les matérialistes dogmatisants à la matière fatale : des deux côtés, les idées restent contemplatives et oisives. Il y a seulement cette différence que, dans le mécanisme, c'est un non-moi matériel qui, derrière le rideau, fait jouer les ressorts de la marionnette humaine ; dans le libre arbitre, c'est un moi spirituel : la pensée n'est que l'éclairage de la rampe. Avec cette conséquence, selon nous, commence l'exagération. Nous reconnaissons l'action de l'*inconscient* (et les motifs ou mobiles qui y sont pour ainsi dire emmagasinés); mais, sans sortir du déterminisme et même du mécanisme, nous insistons de préférence sur la réaction du *conscient*, réaction plus qu'apparente à nos yeux, qui, chez les êtres raisonnables et aux moments les plus graves de la vie morale, peut dominer tout le reste et entraîner le déterminisme intérieur vers un idéal de liberté progressive. Si la pensée est un manomètre, c'est du moins un manomètre capable de modifier la pression de la machine et de la diriger par l'idée même de cette direction possible. Toute volition, a-t-on dit dans une analyse profonde et savante des maladies de la volonté, est un simple effet, qui « n'est cause de rien [1] ». La volition affirme la relation de deux tendances, comme le jugement ou plutôt la proposition affirme le rapport de deux idées, mais « elle n'a pas plus d'efficacité pour produire un acte que le jugement pour produire la vérité. » — Peut-être cette assimilation n'est-elle pas exacte de tout point ; la vérité est objective et en quelque sorte extérieure à nous : prononcer sur la vérité, c'est s'éliminer soi-même et éliminer autant que possible le subjectif afin d'avoir pour résidu l'objectif. La volition, elle, demeure immanente et prononce sur ce que je veux faire, non sur ce qui est déjà *fait* indépendamment de moi ; elle tend à faire prédominer le subjectif et non à l'éliminer. « Le *je veux*, ajoute-t-on, constate une situation, mais ne la constitue pas. » Soit, si l'on parle seulement de la *proposition* « Je veux », qui exprime moins le vouloir même que la conscience du vouloir, et qui formule le *décret*, promulgue le « *verdict* », mais ne le fait pas. Seulement, peut-on étendre la même passivité au « Je pense, » c'est-à-dire : — Je conçois telle idée, par exemple l'idée de la patrie, de l'humanité, de l'univers ; je pense tel ou tel idéal ? — Il semble qu'alors la pensée ne se borne pas à constater une situation indépendante d'elle-même ;

1. M. Ribot, *Revue phil.*, fév. 1883, p. 166.

elle entre comme facteur dans la constitution d'une situation nouvelle. De plus, parmi les pensées, il y en a une qui est un facteur plus essentiel et plus méconnu par les autres : c'est la pensée du vouloir même, la pensée du vouloir possible. *Je veux vouloir*, en constatant une situation, commence encore à en constituer une autre; c'est une idée qui est effet, puis cause. Or cette idée est toujours enveloppée dans la volonté *réfléchie*. En ce cas, le *Je veux* marque un phénomène de retour par lequel la conscience se retourne contre l'inconscient et s'efforce de le dominer. L'évolution se fait révolution, sans qu'il y ait pour cela discontinuité au fond des choses. L'idée de la volition est donc plus qu'un simple compte-rendu sténographique ; si la proposition affirmative ne fait en rien la vérité de son objet et l'affirme parce qu'il est, la proposition volitive, dans une certaine mesure, fait être son objet parce qu'elle l'affirme. Il y a là un phénomène de réflexion extrêmement complexe qui demanderait une longue analyse, et où la conscience joue un rôle moins simple que celui d'enregistrer.

Le déterminisme ainsi complété, union du naturalisme et de l'idéalisme, pourra seul échapper, selon nous, à cet éternel *argument paresseux* que répètent à satiété les spiritualistes et que les matérialistes semblent confirmer en faisant de la conscience une représentation oisive des actions physico-chimiques. Cette dernière conception, quand elle est exclusive, aboutit à un fatalisme décourageant que l'on a fort bien comparé à une sorte de *curare* moral : le curare enlève le pouvoir d'agir sans enlever celui de sentir et de voir : c'est la conscience de l'impuissance. — Mais ceux mêmes qui opposent cette comparaison au déterminisme reproduisent encore le λόγος ἀργὸς, qui n'est valable que contre un mécanisme grossier; ils supposent que, dans le déterminisme, l'homme n'a plus, comme l'Indien frappé d'une flèche, qu'à « se coucher et à mourir ». Telle n'est pas du moins la conclusion logique du déterminisme qu'on pourrait appeler idéo-naturaliste. Ce dernier, loin de nous enlever l'usage de notre volonté, nous montre dans la vue même des choses un moyen d'action sur les choses; au lieu d'un poison paralysateur, nous avons alors un contre-poison et même un aliment excitateur ou producteur d'énergie.

Ainsi donc, 1° en supposant même que l'idée fût simplement une *formule* mécanique, comme le soutiennent les mécanistes exclusifs, cette formule devrait encore être considérée comme capable de *réagir* sur ce qu'elle exprime et comme enveloppant un pouvoir de réalisation propre; c'est ainsi que la formule d'un pont, présente à la pensée d'un ingénieur, enveloppe sa réalisation possible dans une œuvre : elle est elle-même une sorte de pont entre l'idéal et le

réel. Pour la pensée, voir, c'est en même temps toucher, se mouvoir, agir ; l'œil intérieur est en même temps un tact et son regard est une force. C'est la lumière qui l'a produit mécaniquement et mécaniquement adapté à elle-même, soit; mais, une fois produit, il peut tourner à son profit la lumière même. L'idée, au lieu d'engendrer un *fatum mahumetanum*, réagit sur nos émotions profondes, dont elle fut d'abord la conscience réfléchie, en leur donnant une *détermination* et un caractère défini, qu'il s'agisse des émotions intéressées ou des émotions désintéressées. Elle les *spécifie* donc (par exemple, l'amour réfléchi de la patrie, de l'humanité, etc., se distingue spécifiquement d'autres amours); par cela même, elle les *dirige*. Or ce qui modifie la direction d'une force pour la déterminer, la spécifier et la diriger, est nécessairement une force, comme la digue d'un fleuve ou le frein d'une voiture. Les idées sont donc, en ce sens, des forces *directrices*, parfois purement limitatives, comme quand elles se bornent à rèfréner, parfois excitatives, comme quand elles poussent à l'action. Elles sont même des forces *auxiliaires*, c'est-à-dire qu'elles diminuent les *résistances* en imprimant aux forces nées des émotions la direction la plus favorable : si j'agis en sachant ce que je fais, je puis éviter les chocs, les rencontres, les frottements, les pertes de force vive.

2° Ce n'est pas tout : nous venons de supposer un instant que toutes les idées sont exclusivement des formules de phénomènes mécaniques; il n'en est rien. Les idées ne symbolisent pas seulement des phénomènes de mouvement, c'est-à-dire des changements de relation dans l'espace. Elles enveloppent un élément psychique irréductible au pur mécanisme, ne fût-ce que la sensation : elles sont donc tout au moins des *formules de sensations*, et cela avant même d'être des *formules de mouvement*, car le mouvement n'est lui-même qu'un résidu de certaines sensations. Les idées sont donc des symboles psychiques en même temps que mécaniques. Pour cette raison même elles ne sont pas indifférentes, car elles enveloppent du plaisir et de la douleur, fût-ce à l'état naissant et élémentaire. Sous ce rapport, elles sont de réelles forces psychiques, c'est-à-dire des tendances intérieures, des désirs ou des aversions. Ce ne sont pas des cadres vides, mais des formes dont le contenu est la vie mentale.

Enfin, 3° nous avons des idées qui semblent encore supérieures aux notions psychiques, et par cela même plus éloignées des formules purement mécaniques : ce sont les idées métaphysiques. Que les notions de liberté, d'absolu, d'inconnaissable, d'universel (qui se ramènent à une seule) répondent ou non à des réalités objectives, toujours est-il que nous les concevons subjectivement, et, une fois

conçues, elles tendent à diriger nos actes, à se réaliser en nous et dans la société, à s'objectiver en se concevant. Les idées ou, pour mieux dire, les idéaux sont donc des formules métaphysiques, des *symboles métaphysiques :* le nier, c'est méconnaître la réalité intérieure pour réduire tout à un genre exclusif de symbolisme, celui des mathématiques.

Par cette série de considérations sur la puissance efficace du conscient, nous en venons à nous demander si la réalité n'est pas plus fondamentale du côté psychique que du côté mécanique, si la sensation, si la pensée, tout en étant inséparable du mouvement, n'est pas plus voisine que le mouvement du fond absolu des choses. Toujours est-il qu'on n'a pas énuméré toutes les causes et forces de la nature quand on a énuméré les mouvements. Il peut y avoir d'autres activités que les actions purement mécaniques. Les idées sont les expressions à la fois de ces autres causes et des mouvements par lesquels elles se traduisent au dehors. Elles sont des intermédiaires entre le monde du mouvement et un autre monde : elles sont les synthèses de deux points de vue divers. En conséquence, pour le vrai déterminisme, loin d'être passives et inertes, les idées sont la conscience même du mouvement et de l'action; si ce sont des formules, ce sont des formules directrices de la vie, des lois qui, en se concevant, parviennent à lui imprimer une direction nouvelle. Ce n'est pas passivement, mais bien en se mouvant, en sentant, en agissant, que l'être arrive à penser, comme c'est en se mouvant avec rapidité qu'un mobile matériel peut arriver à répandre de la chaleur et de la lumière : la pensée est une révélation de l'énergie et non de l'inertie. Que les adversaires du déterminisme scientifique renoncent donc une fois pour toutes, s'ils en sont capables, à cet antique « argument paresseux » qui provient d'une séparation artificielle établie par eux, et quelquefois aussi par un déterminisme inexact, entre la pensée et l'action, entre l'idée et le mouvement.

ALFRED FOUILLÉE.

LA MÉTAPHYSIQUE DE L'EUDÉMONISME, DU PESSIMISME ET DE L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

Albert de Haller, un Suisse qui, sans être matérialiste, a fait avancer la physiologie au siècle passé, prétend que notre esprit ne pénètre pas dans l'intimité des choses :

> Ins innere der Natur dringt kein erschaff'ner Geist
> Glueklich wem sie nur die äussere Schale weisst [1].

Un génie auquel parfois on voudrait plus de nerf, mais enfin un grand génie, car sur ce point l'Allemagne est unanime, le conseiller privé de Gœthe a repoussé cette sentence découragée dans un autre distique non moins fameux :

> Natur hat weder Kern noch Schale
> Sie ist ganz da mit einem Male [2].

Bien que je cite de mémoire, le sens au moins et la rime y sont. La pensée de Gœthe pourrait servir d'épigraphe au phénoménisme, si toutefois je comprends la portée et l'intention de cette doctrine. Mais le phénoménisme ne saurait être poussé jusqu'à sa dernière conséquence logique, car si l'être et le paraître ne faisaient qu'un, la science s'évanouirait avec toute différence entre l'erreur et la vérité, ainsi que le voulait Protagoras. La méthode du phénoménisme, l'interrogation des sens, l'induction s'appuyant sur leur témoignage, n'en reste pas moins la méthode de la science. Prêter une réalité objective à la cause de la sensation, qu'une analyse savante, c'est-à-dire artificielle, distingue seule de la sensation elle-même — décomposer la complexité de cet objet hypothétique, conformément aux suggestions de l'expérience, jusqu'à des termes simples, hypothétiques au second degré, reculés fort au delà des prises des sens, au point que rien d'imaginable ne subsiste en eux sinon la localisation dans l'espace, de façon qu'être et remplir l'espace deviennent deux

1. Nul esprit créé ne pénètre dans l'intérieur de la nature. Heureux qui seulement en connaît la coque.
2. Nature n'a grumeau ni coque; elle est tout entière à la fois.

expressions équivalentes sans qu'il soit permis de demander comment l'être remplit l'espace — reconstituer avec ces éléments le tableau changeant de la nature et de la société, en passant du simple au composé par tous les intermédiaires que l'observation semble désigner et que l'imagination peut fournir pour suppléer aux lacunes de l'expérience — enfin, si décidément le mouvement et l'étendue ne suffisent pas, douer tout simplement les atomes des propriétés ou des forces nécessaires au but qu'on se propose, voilà la marche; et c'est la meilleure possible, attendu qu'il n'y en a pas d'autre. Cette marche, qui va de simple au composé, de la pauvreté à la richesse, est indispensable à l'acquisition de la connaissance. La causalité joint chaque anneau de la chaîne à l'anneau qui le suit, et si la causalité permet d'identifier cause et commencement, il faudra bien reconnaître que le plus vient du moins, et finalement, si l'on veut être logique, statuer que tout vient de rien.

La contradiction inhérente à cette dernière thèse, ou du moins la difficulté de l'accepter, détourne encore quelques esprits d'un phénoménisme exclusif, et, puisqu'il s'en faut confesser, nous partageons leur répugnance. Persuadé que ce qui paraît ne constitue pas la réalité véritable, mais que derrière l'apparence il y a quelque chose, une chose que nous ne saurions définir, précisément pour la raison qu'elle ne paraît pas (car paraître à la réflexion, c'est toujours paraître), nous ne voulons identifier ni l'ordre observé dans l'acquisition de nos connaissances, ni la suite des apparitions dans le temps réel ou imaginaire avec l'ordre des causes et des effets dans la réalité. Nous ne faisons pas sortir le plus du moins, et l'univers du néant; nous ne cherchons pas le vrai dans le palpable, mais dans l'impalpable, et nous ne trouvons aucune peine à comprendre que l'ordre suivant lequel se produisent les réalités soit l'exact contre-pied de la succession des apparences.

Le phénoménisme tempéré d'un esprit vraiment scientifique pourrait, semble-t-il, se familiariser sans peine avec cette vue. Il place très haut l'intelligence, et n'ignore point l'importance de l'ordre moral, puisque le dévouement à la science est pour lui la suprême loi. Il fait donc plus de cas de l'invisible que du visible, il subit l'attrait de la cause finale. A prendre les termes consacrés d'esprit et de matière comme désignant l'ensemble des faits moraux et des phénomènes sensibles, le matérialiste, le spiritualiste et le phénoméniste affranchi du « préjugé de la substance », s'accordent à mettre l'esprit au-dessus de la matière, en raison de sa valeur supérieure. Par le fait, l'esprit est le but, la matière est le moyen pour les uns comme pour les autres. L'emploi conséquent du principe de

causalité, qui préside à toute recherche, ne conduirait-il pas à penser, si cette inférence était possible, que ce qui a plus de valeur et de dignité possède aussi plus de réalité? Ne porterait-il pas à rapprocher l'être, la cause et le but, en laissant l'ordre sensible subsister comme apparence, comme effet et comme moyen? Rien ne semble s'opposer à cette conclusion si naturelle, hors du préjugé peu défendable suivant lequel les procédés de la science naturelle formeraient la méthode universelle et devraient prononcer le dernier mot sur toutes choses. Autrement, elle n'entraînerait aucun changement dans l'ordre de succession des phénomènes, elle ne contredirait point à la construction matérialiste de la connaissance elle-même, non plus qu'à celle de son objet.

La discussion des détails réservée, nous pouvons donc accepter l'évolution transformiste comme la représentation d'ensemble la plus vraisemblable de la manière dont s'est produit le monde actuel. Avant d'établir en point de fait que l'apparition des premiers êtres organisés trouve son explication complète et suffisante dans l'instabilité de certaines combinaisons chimiques, il convient assurément d'attendre que, reproduisant ces combinaisons, la chimie en ait fait réussir des organismes élémentaires, puisqu'elle dispose de tous les corps simples dont ces organismes sont composés. Mais qu'on suppose ici l'intervention de forces supérieures, conscientes ou inconscientes, qu'on écarte cette intervention ou qu'on suspende à cet égard son jugement; s'il est encore permis de s'en tenir à l'opinion commune suivant laquelle une matière inorganique aurait précédé les organismes dans le temps, il restera que l'organisme se dégage de cette matière inorganique. Lorsqu'on dit que certains mouvements moléculaires sont des actes conscients, ou se transforment en actes conscients, on énonce une proposition qui n'a pas de sens appréciable; les progrès de l'histologie et de l'anatomie cérébrale n'ont pas déplacé d'un millimètre la difficulté de la transition; mais l'impossibilité de rendre un tel passage intelligible n'empêche pas qu'au point de vue de l'observateur la pensée ne soit une fonction du cerveau. Dès lors, si l'existence du cerveau résulte d'une élaboration progressive de la matière dans la série des êtres organisés, il faut bien avouer que cette série, avec ses antécédents inorganiques, forme la condition de la pensée, et que l'ordre intellectuel, l'ordre moral portent sur l'ordre matériel comme sur leur base. Nous admettons tout cela sans marchander; mais ce que nous ne saurions souffrir, en revanche, c'est que chacun arrête la réflexion au point précis où il lui plaît de la suspendre; ce qui nous paraît absolument injustifiable, c'est qu'on parte, pour en tirer des conséquences uni-

verselles, de faits déclarés irréductibles et premiers par une sentence arbitraire. Ce que l'empirisme propose comme fondement de ses explications n'est qu'un état de fait hypothétique, sans valeur sérieuse aussi longtemps qu'il ne sera pas expliqué lui-même, aussi longtemps qu'on n'aura pas fait voir qu'il est appelé par les besoins de la raison. En supprimant la considération des causes finales, les naturalistes n'ont fait que se conformer aux exigences de leur étude; car, la connaissance de la fin fût-elle possible, elle ne leur donnerait pas ce qui leur importe seul, l'enchaînement des effets et des causes. Mais entre cette abstraction volontaire et la négation des fins elles-mêmes, il y a un abîme, et cet abîme, il faut l'*a priori* d'un dogmatisme violent pour le franchir.

Pour le sujet qui réfléchit, le monde inorganique tire sa valeur de l'organisme dont il fournit la base; à son point de vue, l'importance du cerveau consiste en ceci qu'il sert d'organe à la pensée. D'autre part, le déterminisme, son indispensable guide, emporte que la nature propre et la distribution première des substances inorganiques devaient nécessairement amener les combinaisons dont sortent successivement l'organisme élémentaire, la substance nerveuse, le cerveau, la pensée, l'homme et l'histoire. Voici donc la thèse de la science qui veut former un tout des résultats fournis exclusivement par sa méthode, et se substituer à la philosophie, en niant tout ce que cette méthode ne lui donne pas :

« L'organisme, la vie, la beauté, l'intelligence, la morale, l'art, la civilisation, le génie et l'histoire étaient préformés de toute éternité et devaient nécessairement résulter des mouvements, nécessaires eux-mêmes, de particules matérielles. Ce qui nous paraît être la fin de la matière et la destination du mouvement préexiste en effet virtuellement dans le mouvement et dans la matière; mais cette possibilité n'a point d'être : ce qui fait toute la valeur des choses pour notre esprit n'est qu'une apparence; notre esprit lui-même n'est qu'une apparence; l'unique réalité, ce qui seul subsiste, c'est la matière et le mouvement, deux quantités invariables. »

Une telle conception des choses est possible assurément, puisqu'un grand nombre d'esprits cultivés l'adoptent comme la seule avouable par la science; mais elle n'est certainement pas la seule possible, et ne nous semble pas la plus satisfaisante. Est-ce une illusion résultant du préjugé? nous la trouvons contradictoire en elle-même, et contraire aux conditions de la connaissance. Contradictoire en elle-même : suivant elle, en effet, les phases et les produits supérieurs de l'évolution tout ensemble préexistent et ne préexistent pas dans son point de départ hypothétique; ils y préexis-

tent, puisqu'ils doivent nécessairement en sortir; ils n'y préexistent pas, puisque rien n'existe au début que la matière aveugle et le mouvement local. — Contraire aux conditions de la connaissance: d'abord par la contradiction même que nous venons de signaler, puis par la thèse que l'ordre spirituel, qui nécessairement reste pour nous l'essentiel et le vrai, est considéré comme l'accidentel, sinon l'illusoire; d'où résulterait que l'ordre de nos représentations est inconciliable avec celui des réalités. Une telle conclusion réagit nécessairement sur les thèses mêmes dont elle procède et condamne d'avance tous les résultats de notre activité mentale.

Cette appréciation ne s'impose pas avec assez d'évidence pour rendre le matérialisme indéfendable; elle suffit à nous le rendre suspect. Il résulte logiquement de la thèse sensationniste; mais cette thèse est un parti pris. Toutes nos connaissances proviennent de la sensation, nous est-il dit, et se ramènent à la sensation. L'a-t-on prouvé? Que l'influence du monde extérieur, la sensation joue un certain rôle dans toutes nos modifications internes; qu'elle agisse comme cause déterminante de l'acte par lequel nous prenons conscience de nous-mêmes; que dans ce sens il n'y ait point d'idées innées, cela me paraît vraisemblable, et je n'attends pas qu'on me l'ait démontré pour l'accorder; mais que le moi ne soit qu'un local, que je n'agisse point dans ma pensée, que généralement il n'y ait point d'action, ici la conscience proteste, et proteste sur une matière de sa compétence. La notion d'activité tient une trop grande place dans l'économie de notre esprit et dans celle du monde pour qu'il soit possible de l'éliminer. Fonction du corps ou principe distinct du corps, il n'importe, l'esprit est actif dans la transformation des matériaux fournis par la sensation, il est actif dans la sensation même, qui ne se conçoit absolument pas sans la notion de cette activité du sujet sentant. Mais si l'esprit agit, nécessairement il agit selon des lois, et par conséquent il apporte un élément dans toute connaissance. Il y a donc un *a priori*, quand même il n'y aurait pas d'idées *a priori*. L'esprit n'est pas une pure série de phénomènes; au nombre de ces phénomènes il y a des actes, et les actes supposent un agent.

Au fond du sujet, il y a donc quelque chose qui n'apparaît pas; voilà ce qu'il faut reconnaître; et ce point admis, il devient naturel d'admettre aussi, par analogie, quelque chose qui n'apparaît pas au fond de l'objet. Peut-être, à la rigueur, la psychologie de l'empirisme sensationniste a-t-elle établi dans ses amples traités la possibilité de se représenter la marche des choses conformément à son idée directrice, mais assurément elle n'a pas démontré que la né-

cessité de l'entendre ainsi ressorte de l'expérience. C'est donc une hypothèse dirigeante, une vue *a priori*, dont il est encore permis d'abstraire.

Si l'on s'affranchit de l'idée que toute connaissance étant sensation toute réalité proprement dite est nécessairement d'ordre sensible; si l'on renonce à l'opinion, agréable sans doute à quelques savants. que toutes les questions dignes d'examen doivent être traitées et peuvent être résolues par les méthodes de la science, au sens étroit, on échappera facilement aux inconvénients logiques du transformisme matérialiste, sans être gêné par aucun des faits sur lesquels il s'appuie, et sans même avoir l'embarras d'en vérifier les allégations contestées, ce qui ne laisse pas d'être un avantage appréciable pour les ignorants. Le plus est-il compris dans le moins, la conscience dans le déplacement, le génie dans le carbone? L'esprit est-il au fond de la matière, oui ou non? A ces questions, nous l'avons vu, le transformisme vulgaire est contraint de répondre à la fois oui et non : implicitement oui, formellement non, sans qu'il lui soit permis d'échapper par quelque distinction à la contradiction qui le résume et qui le dévore. Un esprit libre du préjugé sensationniste distinguerait et répondrait : oui, l'esprit est au fond de la matière, de tout temps il y fut; mais il n'apparaît qu'au cours de l'évolution.

Pour entendre cet esprit latent dans les choses, est-il nécessaire, est-il logiquement possible de statuer, avec des traditions aujourd'hui décriées, l'existence éternelle d'un esprit conscient hors des choses? C'est une question ultérieure, dont l'examen n'est pas nécessaire en ce lieu. Mais, quoi qu'il en soit, sans apparaître au dehors, sans s'apparaître peut-être à lui-même, l'esprit est actif dans la nature dès l'origine, et pousse le monde à ses fins. L'invisible est la raison du visible; la vraie substance du monde est le plan du monde; le meilleur ne s'exprime ni ne s'aperçoit; la fin suprême est aussi la cause première et l'origine de tout mouvement, comme le voulait le naturaliste macédonien, « le maître de ceux qui savent. » Ainsi l'idée directrice qui, suivant un maître plus récent, Claude Bernard, préside aux opérations mécaniques et chimiques par lesquelles se forment et se conservent les êtres individuels, présiderait de même à leur succession progressive comme à l'entretien de leur habitation. Cette manière de voir ne saurait peut-être se développer sans quelque effort sur certains points, mais elle ne se heurte pas aux écueils où vient se briser la précédente.

A côté de cette étude importante, indispensable : la philosophie scientifique, il y aurait donc place encore pour la philosophie spéculative; l'observation directe du sujet par lui-même conserverait une

valeur propre après l'anatomie cérébrale; et la métaphysique même, dont le nom tend à devenir une appellation dérisoire, pourrait en appeler d'une sentence fondée par des esprits d'un grand poids sur des considérations de valeur inégale, et reproduite jusqu'à la nausée par la foule docile des esprits légers. On a besoin, par le temps qui court, de se répéter quelquefois ces choses-là, pour ne pas trop rougir de son métier.

I

Eudémonisme.

Nous voulons donc chercher à comprendre l'être en général d'après la manière dont nous nous apercevons nous-mêmes. En suivant cette marche, nous serrons de plus près l'objet cherché qu'en substantifiant nos sensations, pour leur constituer hors de nous une existence hypothétique. Je suis, j'en prends conscience, et, fixant mon attention sur cette conscience elle-même, je la vois naître à la limite où s'arrête un effort. En m'affirmant, je me circonscris moi-même : cette borne est la conscience; l'affirmation primitive, ma propre et plus intime substance, germe dont tout procède et que tout sert à cultiver, c'est la volonté. Etre, c'est vouloir être, ou le mot être n'a point de sens. La notion de l'esprit s'élève sur cette base intuitive, et dans quelque mesure expérimentale, de la force qui se déploie ou de la pure volonté d'être.

Se réaliser, c'est se satisfaire; le libre déploiement de l'être est plaisir, son refoulement est souffrance. Mais il ne faut pas s'abandonner aux illusions d'une logique purement verbale, en transportant à l'absolu ce qui n'est intelligible que du relatif. L'opposition du plaisir et de la peine est toute relative, inséparable de la quantité; aussi bien passons-nous de l'un à l'autre par d'insensibles transitions. La volonté qui nous constitue, et qui devient en quelque sorte l'objet de nos perceptions, est une quantité finie; son expansion la plus libre rencontre toujours une borne hors d'elle-même; sans cette limite, nous ne comprendrions pas comment elle reviendrait sur elle-même pour s'apercevoir, pour se saisir. Toute limitation n'est donc pas souffrance, et le bonheur ne consiste pas à s'anéantir dans la diffusion. La différence des deux contraires est une différence du plus ou moins; le sentiment agréable, quels qu'en soient l'espèce et l'objet, consiste en une volonté contenue, la douleur, dans une volonté comprimée; mais il y a toujours limitation, toujours contact, et par suite réduplication, réflexion, retour sur soi-même. Ne dites pas que nous parlons

en métaphores et que nous introduisons des rapports d'espace où l'espace n'a rien à faire; les termes dont nous nous servons s'offrent d'eux-mêmes pour désigner des rapports primitifs, où nos conceptions de l'espace trouvent peut-être leur type et leur origine.

Le sentiment est donc le premier effet du retour de la force à son point de départ, la première phase de l'acte par lequel elle se constitue en s'apercevant. La conscience de cet état ou de cet acte même est la conscience proprement dite, l'intelligence, où l'être se perçoit comme actif et passif à la fois, en se distinguant du monde extérieur, du *non-moi*, qu'il pose comme cause de sa passivité, de son sentiment, de ses affections, par l'application spontanée des lois de son activité, dont il acquerra plus tard la connaissance. Cette évolution, dont la formation du corps, du système nerveux et du cerveau seraient lacontre partie, nous en affirmons la réalité, parce que nous ne saurions entendre autrement la genèse de la conscience, et que la conscience est manifestement un produit.

Nous pourrions ajouter que les dernières phases du moins de l'évolution se trahissent par d'imméconnaissables signes à l'observateur de la première enfance, quoiqu'il ne lui soit pas toujours aisé de démêler ce qui est réellement donné dans l'observation extérieure des idées préconçues au moyen desquelles il cherche à l'interpréter. A peine le nourrisson sort-il du monisme primitif dans lequel l'univers se confond avec sa propre existence, qu'il découvre dans ses sensations le signe d'activités analogues à la sienne propre, auxquelles il s'unit par ses affections en même temps que, par sa conscience, il s'en distingue. Dès l'origine donc, l'esprit individuel se connaît lui-même comme partie intégrante d'un monde d'esprits, dont il subit incessamment l'influence et sur lequel il croit agir à son tour. La sympathie est contemporaine de la conscience; l'enfant vit du sourire de sa mère, dont le regard attristé fait couler ses pleurs longtemps avant qu'il ait compris la joie et la tristesse : son premier cri n'est qu'une réaction machinale; le second déjà est un appel, une parole, un commandement.

Ainsi le primitif sentiment de l'être dans son unité n'est point supprimé par la distinction des êtres; il recule au second plan mais il persiste toujours : le multiple et le divers prennent racine dans l'unité qu'ils déguisent; les dieux de l'anthropomorphisme primitif se fondent incessamment les uns dans les autres; le besoin d'unité accompagne et presse le cours entier de l'évolution mentale; l'esprit ne se constitue, en se dégageant du monisme de son premier rêve, que pour aspirer d'un effort conscient à l'intelligence de l'unité.

Telle est la source des religions et des philosophies; la réflexion

naissante s'applique à justifier cet effort instinctif. Longtemps avant l'éveil de la réflexion, l'expérience, qui est un combat, a fixé les distinctions du sens commun entre les hommes et les choses, entre la vie et la matière inanimée; mais les déterminations suffisantes à la pratique de la vie ne satisfont pas la curiosité de l'esprit. Les gens et les objets qui nous entourent ont commencé d'être, nous-mêmes avons commencé, chacun nous l'affirme, et, si renversante que soit d'abord cette idée, nous avons fini par n'en plus douter. D'où vient ce qui commence? On s'est toujours posé cette question; l'argumentation mathématique la plus évidente fondée sur la contradiction d'un nombre infini ne parviendra pas, je le crains, à la faire éliminer. Matière ou Dieu, l'esprit a besoin de quelque chose qui existe par soi-même et n'ait point commencé. — L'être jaillit-il de sources multiples? — On a peine à le croire, lorsqu'on songe que les êtres particuliers se déterminent tous les uns les autres, lorsqu'on a compris qu'ils ne sauraient exister les uns sans les autres, ce qui revient à constater que leur particularité n'est que de surface, et qu'ils sont tous enracinés dans un fond commun. Au jugement du sens intime, nous ne nous détachons pas du néant, mais de l'être. Ainsi le problème du principe d'être, de l'être principe, de l'être en soi se pose naturellement, légitimement.

Le premier mot de la définition cherchée semble n'avoir été prononcé qu'assez tard, et pourtant l'hésitation n'est pas possible, c'est une évidence immédiate, c'est une proposition identique : l'être est vouloir. En vain l'empirisme, qui part d'impressions objectivées et n'entre pas dans le sens de la question, nous parlerait-il ici des propriétés de la substance nerveuse et croirait-il nous démontrer que nos volitions sont des actes réflexes, dont la réalité véritable se trouve dans la sensation éprouvée; la sensation fût-elle comprise elle-même et la démonstration complète, elle n'affecterait point la vérité que nous énonçons. Que sont les termes dont l'acte réflexe exprime le rapport? Qu'est-ce que la substance nerveuse? Qu'est-ce que l'objet qui la sollicite? La science ne nous en disant rien et ne pouvant rien nous en dire, nous le demanderons à la spéculation, c'est-à-dire à la nécessité de la pensée, qui déjà nous a répondu. Etre, c'est vouloir; nous l'affirmons parce qu'être étant certainement quelque chose, il faut bien nous en faire une idée quelconque et que nous ne saurions en trouver aucune autre. Etre, c'est vouloir; la chose est tellement évidente qu'en réalité cette évidence nous sert de peu. Toutes les opinions pourraient à la rigueur s'accommoder d'une telle formule. Le vouloir identique à l'être n'implique, en effet,

ni choix, ni conscience, ni changement d'aucune sorte; l'affirmation n'en dit autre chose sinon que les relations supposent des termes en rapport, les phénomènes, quelque chose qui apparaît, qu'il est impossible de se passer de quelque chose qui soit par soi-même et pour soi-même, et qu'être par soi-même n'est qu'une locution dépourvue de sens, si elle n'exprime un fait, une activité. Après avoir réduit la matière perçue et l'esprit qui perçoit à n'être que de purs mirages, la réflexion retrouverait la même nécessité, immuable, inflexible, absolue.

L'être est donc volonté, non mon être seulement, mais l'être universel. Vouloir implique un objet ; quel est l'objet du vouloir primordial? Ici vont s'accuser les oppositions inévitables. Les réponses, dépendant de la manière dont chacun est affecté par le spectacle du monde, trahiront la diversité des tempéraments, des caractères et même des circonstances individuelles.

La volonté, qu'il faut comprendre ici sans détermination particulière relative à des dehors absents, c'est, à n'en point douter, la volonté d'être, l'affirmation de soi-même. L'esprit humain, qui veut se faire une idée raisonnable du principe des choses, est un esprit cultivé par la vie sociale, un esprit dirigé dans la pratique par des règles de conduite qu'il a déjà plus ou moins généralisées : il connaît des biens sensibles; il possède également une notion plus ou moins claire du bien et du mal moral; le bien pour lui, c'est ce qui est conforme à la vraie nature des choses, c'est aussi ce qui l'affecte agréablement. Il ne saurait s'empêcher de croire que lorsque tout est dans l'ordre, tout contribue à son bonheur; c'est avec avec ces convictions instinctives qu'il aborde le problème métaphysique, lequel se trouve ainsi résolu d'avance. La nature des choses dépend de leur principe; l'ordre véritable ne saurait être que l'obéissance à l'impulsion qui en émane. Dire que le principe est volonté d'être, identifier l'être et le bien, c'est exprimer sous deux formes différentes le même axiome de la raison. Une analyse plus ferme que la mienne, et plus confiante en sa rigueur, pourra faire un départ de l'expérimental et de l'*a priori* dans ces formules. De quelque manière qu'elles se produisent, nous en trouvons la substance au point de départ de la réflexion. L'histoire de la pensée nous y montre le fondement, la substance et la somme de la philosophie première; nous les retrouvons au fond des systèmes les plus opposés. En vain l'expérience semble-t-elle nous détourner de ces affirmations par les considérations les plus poignantes, on s'aperçoit, si du moins on s'entend soi-même, qu'il est impossible de leur échapper. L'être est le bien s'il est un bien; autrement, d'où viendrait le bien ?

Que la spéculation parte de l'ordre dit moral ou de l'ordre dit physique, elle n'en a pas moins à redouter le bon sens vulgaire. Il ne sert de rien de faire observer au naturaliste passé philosophe que sa matière blanche, grise, verte ou rouge est une création de son esprit aussi bien que les couleurs dont il la pare; les sciences naturelles n'ont point à examiner cette question, qui n'est pas de leur ressort, et dès lors, la philosophie étant devenue une spécialité des sciences naturelles, la philosophie n'y prendra pas garde non plus. Pareillement, si Duns Scot ou Descartes enseignent que le bien et le mal moral dépendent de la volonté divine, un honnête homme n'admettra jamais qu'un oukaze quelconque, fût-il même daté du ciel, puisse faire du vol une vertu ni de la pudeur un vice; l'honnête philistin repoussera donc avec indignation la doctrine de Scot et de Descartes. Il oublie à la vérité que changer ses idées du bien et du mal serait rompre l'ordre établi de Dieu dans sa constitution mentale, ce qui naturellement resterait impossible, dans le cas même où cet ordre serait contingent, de sorte que cette impossibilité subjective ne prouve rien. Il oublie surtout qu'il ne saurait statuer un ordre moral, une nature des choses distincts de Dieu, sans nier Dieu. Son anthropomorphisme incurable lui représentera toujours Dieu comme un agent soumis à une nature des choses, qui lui semble exister par elle-même en raison de la nécessité dont elle est pour sa pensée, et qu'il constate sans chercher à se l'expliquer. De même, dans le sujet qui nous occupe, l'identité de l'être et du bien n'est pas claire pour le philistin, qui, dans son incapacité de sortir du relatif, fait intervenir dans la discussion des principes métaphysiques toutes les notions concrètes auxquelles il s'agit d'atteindre. Qu'il prenne patience, si, malgré tout, le sujet l'intéresse; nous n'en sommes point encore à l'ordre moral; nous ne connaissons pas encore les conditions de l'établissement d'un ordre moral. Nous n'avons encore que la notion de l'être en général, et la nécessité de statuer un être premier, source de tout être et de toute apparence. L'idée du bien dépend de cette nécessité de la raison. Dans l'abstrait et dans l'absolu, être et bien sont synonymes; vouloir l'être, c'est vouloir le bien. Qu'est-ce que le bien? Cette question domine toute la métaphysique, comme elle domine toute la morale; mais elle n'a pas le même sens dans la métaphysique et dans la morale. L'expérience nous est indispensable pour arriver à la définition du bien moral. Cette définition se rapporte à notre condition particulière; elle ne semble pas applicable au bien en soi, au bien absolu, qui serait le bien de l'être absolu et la raison de tout bien quelconque. Nous ne voyons pas même au premier abord comment nous pourrions

nous en servir pour arriver au bien absolu. Une étude précédente [1] nous a donné ce résultat : que le bien moral consiste à nous vouloir tels que nous sommes, comme éléments solidaires d'un tout formé de volontés morales, l'humanité ; qu'il consiste donc à vouloir la complète réalisation de l'humanité, à nous consacrer à l'humanité. Sachant que l'être est volonté, sachant qu'en tant qu'individu, en tant qu'espèce, nous ne nous sommes pas produits nous-mêmes, ayant constaté le caractère absolu pour nous du devoir formel, dont le contenu restait à chercher, nous en avons conclu légitimement que la conduite conforme au devoir est voulue de nous par la volonté suprême. Ce rapport du bien moral, du bien pour nous au bien en soi, nous pouvons l'établir avec certitude ; mais la nature du bien en soi n'en ressort pas directement, et je ne sais trop comment l'en tirer. Faisons donc momentanément abstraction des résultats obtenus dans cette recherche morale.

Le premier objet de notre volonté, c'est la satisfaction de nos besoins. Cette satisfaction nous fait éprouver une jouissance, qui devient ensuite l'objet du désir et du vouloir. Ce fait général a fourni la base d'un système où la morale est considérée comme une exposition des moyens d'atteindre la jouissance et de la fixer. Si le bien se confond avec la jouissance, avec le bonheur, vouloir le bien sera vouloir le bonheur, notre bonheur personnel ou le bonheur d'autrui, peu importe. Et comment définir le bien autrement, à moins de tourner dans un cercle ? Répéterons-nous que le bien c'est l'être lui-même ? Etre ne paraît-il pas tantôt un bien, tantôt un mal, suivant les circonstances ? Et qui distinguera ces cas, si le sentiment n'en est pas le juge ? Que dirons-nous donc ? le bien ne consisterait-il point dans l'accroissement, dans le libre déploiement, dans la perfection de l'être ? — Sans doute, à supposer que l'être en lui-même est un bien. Evidemment nous marquons le pas sans avancer. Si le bien est l'être, le mal est le non-être, comme on l'a répété si souvent depuis si longtemps ; d'où résulterait qu'il n'y a point de mal. Nous n'arriverons pas à l'ordre moral en suivant cette route. Le mal n'est pas un pur non-être, et toute limitation de l'être n'est pas un mal. Il faut sortir du vide, abandonner l'universel, pour descendre à des notions plus déterminées. Mais comment ? Chercherons-nous peut-être le bien dans la connaissance, dans le perfectionnement de l'intelligence ? Ce sentiment est arbitraire. Pourquoi la connaissance serait-elle un bien en elle-même, si l'objet n'en est pas un bien ? Des questions pareilles se poseraient vis-à-vis de toutes les

1. *Revue philosophique*, tome VII, p. 25, 281, 377.

formules que nous pourrions essayer; le bonheur seul est un bien certain, indiscutable; la thèse est tautologique, puisque le bonheur n'est autre chose que la satisfaction de la volonté. Nous pouvons partir de ce point pour atteindre une idée qui paraîtra plus pure aux dégoûtés, et qui nous rapproche du bien moral, que nous connaissons. Si l'être est volonté, si le bonheur est la satisfaction de la volonté, celle-ci devient son objet à elle-même. La pensée de la pensée est la pensée, dit Aristote, marquant ainsi le prix supérieur de la conscience. Nous dirons de même : la volonté de la volonté, telle est la volonté véritable. Vouloir vouloir ce qu'il faut et y parvenir, c'est là le bien; la volonté parfaite, tel est le principe, le but. Mais quel est le caractère de la vólonté parfaite, et comment le détermiminer, encore une fois, sans assigner un objet à la volonté? — Il n'y a d'autre bien véritable que la la volonté droite. Qu'est-ce que la volonté droite? — S'il en fallait croire Emmanuel Kant, ce serait la volonté conséquente, la volonté logique, rationnelle, c'est-à-dire empreinte d'un caractère d'universalité. C'est terriblement formel; et si l'on insiste pour savoir quelles démarches suggère cette volonté de sa nature universelle, on voit qu'elle tend au bonheur d'autrui. D'autres disciples du devoir diront qu'elle ordonne de travailler à l'avancement moral d'autrui, au salut d'autrui. Vouloir le bonheur de tous, vouloir que tous veuillent le bonheur de tous : il n'y a de choix qu'entre ces deux énoncés du devoir. Les moralistes austères ont beau se battre les flancs, le bonheur reste toujours la pierre d'angle sur laquelle s'élève l'édifice de la vertu. Il n'y a qu'un moyen d'y échapper : c'est de ne définir point, de se payer sciemment de mots, et de continuer à tourner la cage de l'écureuil.

Le bonheur restant donc le seul but intelligible de l'existence, on définira le principe de l'être comme volonté du bonheur, ou, pour répondre à toute objection : volonté d'être, volonté d'une façon d'être parfaite, et dont la perfection s'atteste par le bonheur. Si l'on ne craint pas d'amoindrir Dieu en lui attribuant une affection, qui suppose une limite, on dira que Dieu est heureux, parfaitement heureux, et qu'il veut son propre bonheur, dans lequel sera toujours compris, de manière ou d'autre, le bonheur des êtres finis. Dieu veut notre bonheur, Dieu nous intéresse comme auteur de notre bonheur. En d'autres termes, pour éviter une personnification du sujet qui n'est peut-être pas suffisamment justifiée et qui pourrait finir par gêner, le monde est une fabrique de bonheur, il est organisé pour le bonheur des êtres sensibles. Telle est la première conclusion, le premier système auquel on arrive *a priori*, c'est-à-dire en supposant l'ordre du monde conforme à ce qu'il nous semblerait devoir être.

II

Le pessimisme.

L'expérience, sur laquelle il faut mesurer nos théories, n'est pas favorable à celle-ci. En morale, on se prend à douter que la jouissance personnelle soit vraiment le but normal de l'activité, lorsqu'on a vu que les gens les mieux fournis des objets à notre gré les plus désirables sont généralement les moins contents d'eux-mêmes et de leur destinée. Nous nous promettons d'en abandonner la recherche, lorsque les déceptions dont la vie est tissue nous ont démontré qu'à la poursuivre on la manque toujours, et qu'une existence tolérable est impossible sans un travail, sans un devoir, sans un amour assez puissants pour nous arracher à nous-mêmes. Longtemps avant d'avoir acquis cette sagesse pratique, qui s'obtient tard et se paye cher, le premier regard qui pénètre au delà des voiles sous lesquels la nature cache ses douleurs et la société ses ignominies nous a guéri pratiquement de l'optimisme. Systématisé par des gens de santé florissante, qui raisonnaient sans observer, l'optimisme est la philosophie de l'enfance, l'*a priori* naïf du premier désir. Rapproché des faits, il devient burlesque. Certes, si le bonheur des êtres sensibles est réellement le seul but assignable au monde, n'hésitons pas à convenir que ce monde est une œuvre manquée; l'Ecclésiaste n'avait pas laissé grand'chose à dire sur ce point, et ce qui pouvait être utile pour compléter la démonstration, les pessimistes allemands l'ont fort bien déduit. Au regard des faits, les arguments abstraits de l'optimisme *a priori* deviennent burlesques, ai-je dit: l'épithète est insuffisante, ils sont odieux, et les attendrissements des auteurs de bergeries, les actions de grâces d'une dévotion sensuelle font mal au cœur. Cet art d'amplifier un côté des choses en laissant l'autre dans l'ombre est indispensable à l'avocat qui se charge de toutes les causes; il ne saurait trouver place dans la recherche de la vérité, et, lorsqu'il s'agit de fonder des convictions durables, les effets en sont absolument pernicieux : lorsqu'il ne provoque pas le mépris, il nourrit la niaiserie. L'optimisme de telle théologie libérale est la perfection de l'obscurantisme; il se pose comme un bandeau sur les yeux de ses fidèles, pour les empêcher de voir la réalité de la vie. Nous n'affirmerons pas dogmatiquement que la somme des souffrances l'emporte ici-bas sur celle des satisfactions. Nous ne sommes pas sûr que la proportion aille en empirant chaque jour: ce sont des calculs que nous n'avons pas faits, et nous ne savons tr...

qui pourrait les faire, car pour y réussir il faudrait se transporter dans l'intérieur de tous les êtres sensibles. Il est certain que nous ne vivons qu'en nous mangeant les uns les autres; Schopenhauer assure que la souffrance du mouton dévoré l'emporte sur le plaisir du loup à contenter son appétit. L'argument n'est peut-être pas décisif, car cette crise finale est bien courte; mais il est certain qu'entre les besoins inassouvis et la crainte des dangers imininents il y a bien peu d'instants vraiment paisibles pour un être doué de quelque prévision. On n'en saurait douter : si la jouissance mesure la valeur de l'être, le monde est mauvais, que ce soit par accident ou par un effet de sa constitution primitive.

Ce point acquis, s'ensuit-il que le principe même de l'être soit aveugle et n'ait pas su ce qu'il faisait? Il m'est impossible de l'admettre. Dans une étude récente sur la *Philosophie de l'Inconscient*[1], M. Alfred Weber, de Strasbourg, a bien mis en saillie la contradiction fondamentale de cette œuvre composite. « D'un côté, dit-il, l'on (M. de Hartmann) prétend avec raison que tout vouloir implique une idée à titre de but immanent, qu'idée et volonté sont des notions absolument inséparables; d'autre part, ces deux éléments d'une seule et même cause universelle déclarés inséparables sont violemment séparés, constitués dans une indépendance réciproque, transformés en principes antagonistes et portés à l'absolu chacun pour son compte. En contradiction directe avec la thèse que tout vouloir implique une idée et ne saurait être conçu sans elle, la volonté de l'absolu est représentée comme « absolument stupide », tandis qu'en échange l'idée, l'intelligence, la sagesse absolue serait à son tour totalement sans volonté. La volonté opère d'une manière complètement indépendante, elle se précipite dans l'existence à ses risques et périls, et ce n'est qu'après en avoir savouré la torture jusqu'à la dernière goutte qu'elle se résout finalement à ne plus vouloir. Et pourtant, aux termes exprès de l'auteur, cette volonté qui a commis la folie de créer le monde était la volonté d'un être tout sage, quoique d'une sagesse inconsciente. Ce n'est pas la volonté qui veut, comme ce n'est pas la représentation qui représente, et dans l'hypothèse, l'être qui veut est un être tout sage. Le vice radical se trouve dans la personnification de la volonté et de la représentation, où l'unité de l'absolu disparaît pour faire place au dualisme. On ne saurait entendre que l'être qui veut soit intelligent et la volonté de cet être stupide. La volonté d'un être tout sage participe de cette sagesse et ne saurait commettre une folie. »

1. *Wille zum Leben oder Wille zum Guten?* Ein Vortrag ueber Ed. von Hartmanns Philosophie. Strasbourg, 1882.

La critique dont nous venons d'essayer une traduction abrégée semble tout à fait péremptoire. M. de Hartmann a fait abstraction de la sagesse inconsciente dont il a fait un attribut éternel, lorsque, suivant les vestiges de Hegel, de Schelling et de Bœhme, il a entrepris de décrire l'évolution par laquelle le principe universel arrive à la conscience de lui-même dans la création. On comprend l'illusion qui le porte à chercher dans cette crise un moyen d'expliquer le mystère du monde. Bœhme et Schelling, justement préoccupés de concilier le dualisme des apparences avec l'unité dont la pensée a besoin, ont aussi compris le premier moment de l'acte créateur comme le déploiement d'une force aveugle et violente. La représentation pessimiste du monde ne leur est pas étrangère; mais ils n'érigent pas le pessimisme en métaphysique, ils conçoivent peut-être, ou tout au moins ils réclament une autre rédemption que l'anéantissement.

En essayant d'appliquer à l'absolu l'idée, à notre sens parfaitement juste, que le savoir implique l'expérience et suppose avant lui l'action, M. de Hartmann est conduit, comme sans douter, à commencer par le néant, car le principe qui aspire à l'existence n'existe pas. Celui qui a fait toutes choses n'existait pas lorsqu'il les a faites. Une contradiction pareille atteindrait peut-être Hegel, si l'on pouvait voir dans l'Idée de Hegel autre chose qu'une loi, dans le sens des positivistes. Mais Bœhme et Schelling s'élèvent, d'intention du moins, au-dessus du panthéisme; la puissance divine qui passe à l'acte dans la création n'est pas, suivant eux, tout l'être divin. Ils ont compris ce que M. de Hartmann aurait dû comprendre : c'est qu'on ne saurait trouver le commencement des choses dans la puissance nue, et que, si le non-être était vraiment l'éternel, l'apparence de l'être serait impossible. Inversement, pourrait-on dire avec non moins de raison, le vouloir de Bœhme et de Schelling est contenu par une autre faculté jusqu'à ce que celle-ci lui permette de se déployer. C'est ainsi qu'il peut rester dans la puissance; mais le vouloir de M. de Hartmann, qui aspire à se précipiter dans l'existence, existe déjà, puisqu'il veut, et, comme rien ne le gêne, on ne saurait comprendre pourquoi ce qu'il veut n'a pas toujours été. En un mot, antérieurement à la création, sa volonté aveugle ne saurait être comprise ni comme être ni comme non-être. Il décrit une évolution dont les conditions manquent.

Au surplus, j'en reviens toujours à ma critique fondamentale, proposée à l'apparition du système et reproduite ici récemment : comme conception de l'absolu, le pessimisme est en soi la négation de la raison même. Nous ne serions pas plus choqué, c'est-à-dire

nous n'entreverrions pas un fond de contradictions plus épais dans la supposition d'un Dieu méchant que dans la supposition d'un Dieu bête. Le Dieu méchant s'entendrait plus aisément, et le franc dualisme bien mieux encore.

Une théorie sur les premiers principes ne saurait se légitimer à la façon des hypothèses dont il est fait emploi dans la science. On demande à ces dernières d'expliquer tolérablement les faits connus et d'être vérifiables par l'expérience. Moyennant ces deux conditions, elles sont admises provisoirement, jusqu'à ce que le progrès de l'enquête les ait élevées au rang de vérités scientifiques, ou les ait définitivement éliminées. Les théories de l'absolu ne comportent pas de semblable vérification. Pour s'accommoder aux phénomènes, elles n'auront garde d'y manquer, étant imaginées à cette fin expresse; mais les phénomènes comportent un nombre indéfini d'explications hypothétiques : toutes seraient donc également futiles, et, suivant la prescription du positivisme, il faudrait s'en abstenir tout à fait, s'il n'y avait réellement aucun moyen de choisir entre elles. Mais ce critère existe, quoiqu'il soit d'un emploi difficile et qu'il ne suffise pas à procurer la certitude proprement scientifique. Le critérium des hypothèses transcendantes doit être cherché dans leur source même, dans la nature et dans les besoins de la raison qui les inspire. C'est la loi d'unité, c'est l'affirmation *a priori* de la perfection, identique à la raison même, et qu'on discernera, si l'on y prend garde, dans ses opérations les plus élémentaires ; car enfin on ne cherche quoi que ce soit sans croire à la possibilité d'apprendre, c'est-à-dire à la vérité, on ne fait rien sans croire à l'ordre, à l'enchaînement constant des effets et des causes; or la vérité, l'ordre universel ne sont possibles et ne deviennent intelligibles que dans la réalité de la perfection. L'antiquité de ces vénérables axiomes n'en a point terni la splendeur.

Quelques esprits se plaisent à suivre ou à remonter le fil de leur propre pensée jusqu'à ce qu'ils trouvent une borne infranchissable, un commencement qui ne puisse être que le commencement, une fin qui s'atteste irrécusablement comme la vraie fin. D'autres, et c'est le grand nombre, abhorrent un tel exercice. Les premiers sont les métaphysiciens. Hors de la perfection, ils ne sauraient trouver aucun repos. Ressort caché, dernier mobile de la pensée et de l'activité pratique, ceux sur lesquels l'attrait de la perfection agit peu s'arrêtent bientôt : l'attrait de la perfection, c'est la raison, νοῦς ποιητικός.

La raison est donc optimiste, en vertu de sa constitution même, fatalement et malgré tout. L'évidence des sens et du cœur plaide

fortement la thèse contraire. Le pessimisme conséquent n'est autre chose que l'empirisme, ainsi que M. Renouvier le fait entendre assez bien dans la *Critique philosophique* du 2 septembre dernier [1]. La diversité, l'opposition des systèmes prend sa source dans ce contraste fondamental. La philosophie sincère est tragique. L'autre n'obtient sa sérénité compassée, sa froideur hautaine qu'en faisant abstraction des faits. La religion, affaire pratique, s'efforce de jeter un pont sur un abîme, de réparer une déchirure, de cicatriser une plaie; la philosophie voudrait s'expliquer seulement d'où vient l'écart, et comment il est possible que ce qui est diffère à tel point de ce qui ne peut pas ne pas être.

III

L'Impératif.

La spéculation n'aboutissant pas, on serait tenté de questionner l'histoire, pour lui faire dire que la misère du monde n'a pas de raison dans la nature des choses, et provient simplement d'un accident. Mais, quels que puissent être le sens et la valeur de cette doctrine de la Chute, aujourd'hui décriée, elle ne résout pas notre problème, ou du moins elle ne le résout pas seule, et le moment de la consulter n'est pas venu. Le désordre est si profond, la contradiction si radicale entre la réalité du monde et la notion d'une demeure préparée pour le bonheur, qu'il faudrait reculer la crise au delà des fondations de l'existence et, suivant l'exemple des sectes gnostiques, tenir le monde pour une œuvre d'esprits déchus. Considération plus grave : la supposition d'une chute implique une croyance à la liberté morale, inséparable elle-même du sentiment qui attribue à la volonté des qualités et des vertus propres, indépendamment de la jouissance et de la souffrance.

Suivant le point de vue religieux vulgaire, le bonheur, unique objet de nos désirs, serait la récompense d'une conduite conforme aux ordres de la volonté souveraine. On peut admettre cette opinion sans y trouver la réponse à nos questions. Si le bonheur est finalement le seul but que nous puissions nous proposer en agissant, une direction de la volonté n'a rien en soi de meilleur qu'une autre, les commandements auxquels nous sommes tenus d'obéir seraient des commandements arbitraires. Mais alors quelles attestations pourraient garantir leur divinité mieux que celle des désirs implantés en

1. XIe année, 2e vol., p. 74.

nous par le créateur avec notre organisation? Qui est-ce qui a qualité pour nous signifier ce que Dieu demande de nous, et comment justifier cette qualité? La loi divine doit établir son origine par elle-même, et rien ne prouve que cette démonstration soit impossible. Le devoir n'est pas moins essentiel que le désir à notre constitution morale.

Le fait, accablant d'évidence, que notre monde n'est pas disposé de manière à réaliser le bonheur nous oblige à revenir sur un résultat qui semblait acquis : Encore une fois, la jouissance est-elle vraiment le but et le bien? Tout à l'heure nous nous sommes vus presque contraints de l'avouer par l'impossibilité d'assigner à la volonté quelque autre objet hors d'elle-même. Cependant l'analyse rationnelle des données psychologiques n'est guère favorable à cette conclusion. Le bonheur, à titre de sentiment, est une forme de la conscience, un jugement immédiat, pour ainsi dire, porté sur notre condition. On l'a déjà dit, le bonheur n'est qu'un signe, un symptôme. Ce n'est pas proprement le bonheur, c'est l'état de l'être dont le bonheur est le symptôme, c'est la réalité dont le bonheur est la manifestation qui peut être l'objet normal de la volonté. C'est l'état de l'être, disons-nous, c'est-à-dire l'état même de la volonté, puisque la volonté, c'est l'être. Pour nous débarrasser des haillons de l'eudémonisme, que l'expérience a déchirés sur notre corps de sa main violente, il ne nous reste en réalité d'autre parti que de chercher à comprendre comment la volonté peut être son propre but. La volonté implique un objet, et semble ne pouvoir être qualifiée qu'en raison de cet objet. Le bonheur nous a paru l'unique objet assignable à la volonté d'une manière inconditionnelle, absolue; pourvu toutefois que la notion même de bonheur puisse être prise en un sens absolu, ce qui est contestable. Mais, si le bonheur n'est qu'un signe de la perfection de la volonté, il doit y avoir une perfection de la volonté indépendante de tout objet; en termes plus exacts, la volonté doit pouvoir devenir son propre objet; et nous ne saurions en effet assigner d'autre objet qu'elle-même à la volonté absolue. Nulle conception de l'absolu ne comporte le contrôle direct de l'expérience, avons-nous dit. Cependant nous ne pouvons pas nous passer d'une conception de l'absolu : ceux qui mettent leur point d'honneur scientifique à le faire voient renaître incessamment les questions écartées, et les préjugent souvent d'une façon médiocrement scientifique. Les vues de cet ordre relèvent de la croyance et non du savoir; mais il est des croyances légitimes, conformes aux lois de la pensée, et particulièrement à la loi suprême de la pensée, qui aspire à la perfection dans l'unité. L'objet d'une telle croyance devra rendre

compte de l'ensemble des phénomènes, dans le dénombrement desquels nous n'aurons garde d'oublier l'expérience intime qui nous fait connaître le caractère sacré du devoir, en nous imposant l'obligation de chercher notre devoir. Nous ne pouvons pas construire l'obligation morale au moyen d'éléments privés du caractère obligatoire sans en détruire logiquement l'autorité. Quelle que soit la manière dont on en décrive l'apparition, la révélation, la formation graduelle dans la conscience, nous ne pouvons justifier le caractère absolu de la loi morale, le droit que nous lui attribuons, même sur ceux qui l'ignorent ou qui la nient, sans la rattacher aux fondements de l'univers. Nous sommes donc conduits naturellement à chercher dans le monde, non plus une installation voluptuaire, mais un gymnase, un lieu d'exercices pour la vertu. En quoi la vertu consiste, nous le savons au sens pratique et pour ce qui nous concerne : nous la trouvons dans l'amour envers nos semblables, qui nous porte à les disposer au même amour. Le bien que nous leur souhaitons par excellence et que nous cherchons à leur procurer, c'est une bonne volonté ; le bien réel est à nos yeux un caractère de la volonté ; ceci était acquis, ceci subsiste, bien que nous n'ayons pas encore su nous soustraire à la considération du bonheur. Maintenant ce terme ne nous est plus indispensable, et nous pouvons l'éliminer, pour peu qu'on y tienne. Aimer autrui, c'est vouloir son bonheur, c'est vouloir qu'il trouve le bonheur en voulant lui-même et en procurant le bonheur d'autrui. Mais, comme ce bonheur consiste essentiellement dans la nature même de sa volonté, comme la satisfaction que reçoit la volonté ne diffère en rien de sa réalisation et de son accroissement propre, nous aboutissons à ce résultat : le bien, c'est la volonté même ; le bien, c'est la volonté qui se prend pour son propre objet : aimer autrui c'est vouloir qu'il se veille, c'est vouloir qu'il s'affirme, en voulant la réalisation de la volonté d'autrui. Et comme la volonté forme la substance de l'être, nous retombons finalement sur la vieille formule de saint Augustin et de Spinoza : le bien, c'est l'être. Au vrai, cette formule est évidente en soi, inévitable ; mais, comme toutes les formules inévitables, elle est inféconde. Elle ne sert de rien lorsqu'on la sépare de la définition de l'être et de l'intuition qui l'accompagne. Lorsqu'on a cru pouvoir l'employer dans son abstraction, elle a servi de base à constructions insensées, on en a tiré des conséquences pratiques abominables. En disant : le bien, c'est l'être, nous n'exprimons rien sur la nature de l'être, ni par conséquent sur celle du bien. Pour que la formule prenne un sens, il faut ajouter : l'être est volonté. Et pour avoir dit : l'être est volonté, nous ne sommes pas encore sortis de

l'abstraction, nous restons dès lors toujours exposés, si nous voulons mettre la formule en œuvre, aux illusions logiques et aux déductions arbitraires. Toutes ces notions équivalentes : la volonté, l'être, le bien, ne reçoivent une valeur positive que du sens moral, de l'impératif catégorique. Et la valeur positive dont nous parlons n'a d'existence que pour la foi. L'intuition du bien qu'il nous semble avoir acquise ne porte directement que sur nous. Elle ne nous sert pas à monter plus haut. Nous sommes donc autorisés à dire que le principe de l'être est une volonté parfaite, mais nous ne savons point, à proprement parler, en quoi consiste la volonté parfaite. Nous savons qu'elle veut notre être, notre volonté; nous savons qu'elle veut que nous développions nous-mêmes cette volonté dans le sens marqué par la loi morale; nous connaissons ainsi le bien pour nous, et nous connaissons aussi le principe du bien dans son rapport avec nous; nous pouvons, suivant le cours naturel de notre pensée, identifier le principe de l'être et le bien en soi; mais nous n'en comprenons guère mieux en quoi ce principe et ce bien consistent. Toutefois ces formules sonores : le bien est l'être, l'être est volonté, ne sont pas des formules vides. Lorsque l'esprit a pris l'habitude de chercher l'être non pas au dehors, mais en lui-même, d'aller du dedans au dehors, et non l'inverse, lorsqu'il conçoit réellement l'être comme force, comme activité, comme liberté, l'identification de l'être et du bien que la logique ordonne, abstraction faite de toute intuition et par conséquent de tout sens quelconque, revêt une signification déterminée, sinon précise : le bien, c'est l'accroissement de l'être; le bien, c'est le déploiement de la liberté. Qu'est-ce que la liberté dans l'absolu? Nous ne la mesurons pas, et peut-être n'éviterions-nous pas la contradiction en voulant presser cette idée; mais, pour rester vague, elle n'en a pas moins droit sur nous en raison de son origine, et détermine le cours de nos réflexions.

Il est naturel de penser que la conception dynamique de la matière sera d'un grand secours pour découvrir; suivant les indications de l'expérience, les rapports réels entre l'ordre physique et l'ordre moral, qui semblent encore séparés par un abîme; toutefois, si le problème est posé, nous sommes loin d'en tenir la solution. Il est encore besoin de recueillir des faits et de les examiner sans parti pris. Cette chose inconnne que nous tirons des aliments et qui s'accumule dans les centres nerveux accuse son abondance par le besoin d'agir, et se dégage par des explosions qui la dissipent. Mais nous ferions fausse route en spéculant d'après une analogie qui semble pourtant s'offrir d'elle-même. L'acte parfait de la volonté ne saurait être une explosion; c'est du jeu libre de la liberté qu'il faudrait

parler. La force absolue ne se renouvelle pas à des sources étrangères; elle agit sans se dépenser. Il faut qu'en se déployant, elle se possède. Le concept qui répond le moins mal à cette pleine affirmation de la volonté que nous voudrions comprendre est celui de société. La société, telle est la forme dans laquelle la volonté se réalise elle-même comme unité, car, pour que l'unité de la volonté soit son propre fait, il faut, semble-t-il, qu'elle parte du multiple. La volonté tend au bien, et le bien n'est autre que la volonté elle-même. C'est dans la société morale, dans la réciprocité de l'amour que nous comprenons comment la volonté peut et doit être son propre objet. Là, chacun s'appliquant librement à cultiver chez son frère les semences de la liberté, la puissance ne se perd pas dans l'acte, mais s'y conserve en s'exaltant. Le complet déploiement d'une force unique ne se comprend pas, et l'on ne voit pas ce qu'il en pourrait suivre sinon l'immobilisation, l'anéantissement; le déploiement illimité dans l'un de plusieurs ne se conçoit que par la compression des autres; ce maximum d'être apparent ne serait pas le vrai maximum. Si l'être est le bien, si l'activité fait la vérité de l'être, si la loi suprême est de tendre au constant accroissement de l'activité totale, nous ne saurions comprendre le fonctionnement de cette loi qu'en supposant que l'activité de chacun se prend pour objet elle-même, et se cultive en se limitant, pour laisser place au déploiement de la liberté des autres. Chacun travaillant ainsi sur lui-même et sur les autres, l'activité de tous s'aiguise, se purifie, s'intensifie, et tous ces feux concentrés s'unissent, non dans la conflagration universelle, mais dans un feu créateur, dans le maximum de l'être, autant qu'il nous est donné de le concevoir. Ainsi nous n'atteignons pas d'idéal supérieur à notre propre idéal; au-dessus du multiple, nous n'apercevons que la loi du multiple. Et ce résultat ne saurait contenter les esprits, de tout temps les plus nombreux, je le pense, parmi les méditatifs, qui ont besoin de trouver la raison du multiple dans l'unité.

L'impossibilité de concevoir une nature du bien en soi séparée d'un esprit concret dans lequel il se réalise, la difficulté de concevoir la réalisation du bien dans en esprit isolé, lorsqu'on essaye de suivre les conséquences de sa pensée et qu'on ne se satisfait pas d'un mélange confus de représentations contradictoires, telle est, ce me semble, la cause la plus avouable, sinon la plus efficace, de la défaveur dont le théisme semble frappé de nos jours. Cependant un esprit impartial, un esprit resté sensible à la communion des esprits comprendra les raisons profondes qui s'opposent à la tentative de commencer par le néant ou, ce qui revient après tout au même, de commencer par le multiple, l'imparfait et le fini. A l'époque où le

problème religieux occupait exclusivement les intelligences, la philosophie se prit pour la religion même, et chercha dans l'assentiment des chefs de l'Eglise une sanction de ses théories, qui lui semblait surnaturelle. Alors l'affirmation du bien absolu, d'une réalité morale inconditionnelle, indépendante du monde et du phénomène revêtit la forme d'un dogme aujourd'hui discrédité par l'effet de cette consécration même! A quoi bon le nommer? Etrangères au besoin qu'il voulait satisfaire, les Eglises elles-mêmes n'en parlent plus. L'ordre de questions auquel il touche et qu'il pensait dominer nous est interdit. Le mystère, d'ailleurs, se défend lui-même; nous n'observons le soleil qu'en éteignant ses rayons; mais, rêve pour rêve, au moins faut-il convenir que l'engendrement éternel d'un éternel amour où s'embrassent des principes éternels eux-mêmes, complétait heureusement l'idée métaphysique du bien, avec ses trois rayons : bonté, vérité, beauté, qui sont trois rapports, et n'ont de sens que dans la relation. Si nul n'est tenu d'accorder son assentiment à des spéculations sans contrôle possible, il conviendrait au moins d'en saisir la portée et l'intention. Après tout, pourtant, les efforts de l'esprit pour s'établir sur ces hauteurs semblent inutiles : même avec le secours de la loi morale, nous n'arrivons pas à comprendre Dieu. Dieu n'est pas une idée, c'est la limite de nos conceptions; en bégayant ce nom auguste, nous attestons notre foi dans la sainteté de l'ordre moral, nous disons que cet ordre possédant seul à nos yeux une valeur absolue, nous devons nécessairement le mettre à la racine et au fond de tout.

Si l'ordre moral est ainsi principe de l'être, il faut qu'il soit être lui-même, il faut qu'il soit volonté. Nous pouvons aller jusque-là, nous n'en savons pas davantage. En parlant d'un Dieu personnel, nous ne disons rien d'intelligible, sinon que Dieu peut et qu'il doit former l'objet essentiel de nos affections. En disant qu'il nous entend et qu'il nous exauce, nous exprimons une conviction indispensable à notre vie morale, nous déclarons qu'il existe une communion des esprits dans la source de l'esprit, une action des esprits les uns sur les autres proportionnée au degré de leur réalité spirituelle. En disant qu'il nous voit, qu'il nous juge, qu'il nous aime, nous exprimons notre croyance sous une forme adéquate et précise, car toutes ces affirmations d'apparence anthropomorphique sont littéralement comprisesdans la pensée que l'ordre moral est une réalité : sans aller au fond du mystère, nous pouvons donc les maintenir. Les difficultés qu'on fait à la théologie, les contradictions dans lesquelles on l'entortille ne gênent point les mouvements de la pensée religieuse, car celle-ci n'affirme que des rapports dont sa propre expérience lui

procure une certitude immédiate. Ces choses sont possibles, car elles sont. Comment sont-elles possibles? Qu'est-ce qu'est Dieu pour lui-même? Comment se perçoit-il lui-même? La pensée religieuse n'a pas besoin de le savoir, et, lorsqu'elle arrive à entendre de quoi il s'agit, la manière même dont la question se pose lui rend évident qu'il est impossible de le savoir.

Un article récent de M. Fouillée [1], que nous ne connaissions point encore en écrivant ce qui précède [2], formule en termes très nets la difficulté principale inhérente à toute conception théologique. « Dans le domaine de la science, dit-il, on explique une chose par une autre qui, sans être ni *identique* ni absolument *contraire* à celle qu'il s'agit d'expliquer, nous est connue par expérience comme *différente*. Dans la théologie, ne pouvant connaître directement les attributs positifs et *différenciels* du principe surnaturel, surhumain, nous sommes réduits à nous le représenter d'après la nature et l'humanité, ou comme simplement *semblable* ou comme simplement *contraire*; c'est donc une inconnue affectée d'un signe soit négatif, soit positif. Dans le premier cas, nous nions de la cause supérieure ou unité supérieure, tout ce qui appartient à la nature ou à l'humanité, et alors nous n'avons plus qu'une notion vide du pur absolu; dans le second, nous nous contentons de transporter dans la cause suprême la nature et l'humanité, quand nous l'appelons l'amour absolu, la moralité absolue. Non seulement alors le problème n'est pas résolu, mais il devient insoluble en ses termes mêmes, par la contradiction entre l'existence absolue et des attributs relatifs, termes entre lesquels il n'y a aucun milieu. »

La conclusion légitime de ces observations nous semble être seulement que l'esprit humain manque des données nécessaires pour comprendre l'essence divine : à les entendre ainsi, nous pourrions nous les approprier. Les arguments par lesquels le savant auteur s'efforce d'établir que Dieu n'existe pas n'ont peut-être pas la même valeur. Ne se laisse-t-il pas aller à la dérive, lorsqu'il voit un préjugé d'éducation dans notre penchant à statuer l'unité divine? Le besoin d'avoir un principe unique ne tient-il pas au besoin d'unité dans l'explication, et l'unité de l'explication n'est-elle pas la raison même? La question décisive est posée en termes irréprochables par M. Fouillée : « Peut-on concilier la perfection actuelle d'un amour infini avec l'imperfection non moins actuelle d'un monde livré au mal et à la douleur? Cette question n'intéresse pas seulement la métaphysique; elle

1. *Revue des Deux-Mondes* du 15 juillet 1882.
2. Août 1882.

intéresse la morale ; bien plus, on peut dire qu'elle est essentiellement morale ; car il s'agit d'apprécier la moralité de l'amour créateur, notre modèle et notre type de conduite, d'après l'œuvre qu'on lui attribue. »

M. Fouillée estime la conciliation impossible. « On fait, dit-il, dériver de la moralité suprême une loi de mal et de misère; involontaire, cette loi la fait déchoir de sa prétendue toute-puissance, volontaire, de sa prétendue bonté : voilà le dilemme *dont la théologie n'est jamais sortie*[1]. »

« Pourquoi l'amour suprême n'a-t-il pas produit une infinité d'autres êtres heureux comme lui, aimants comme lui, tout au moins plus aimants et plus heureux que ceux qui s'agitent ici-bas et s'entre-dévorent[2]. »

Et plus loin : « La première des conséquences de la morale mystique, *à laquelle les théologiens n'ont jamais pu échapper, alors même qu'ils la repoussent*, est la prédestination[3]. »

Nous pouvons laisser ce qui ne nous concerne point, et sous-entendre par conséquent notre adhésion aux points importants sur lesquels nous tombons d'accord avec l'éminent critique; mais, puisque toute théologie sans exception est visée dans les textes péremptoires qu'on vient de citer, il nous sera permis de faire observer qu'aucun de ces reproches, absolument, ne porte sur une théologie dont M. Fouillée ne saurait ignorer l'existence et dont il a posé le principe lui-même dans le travail qui nous occupe, en désignant la perfection morale comme seule digne de ce nom[4]. C'est une théologie qui, sans déroger à la toute-puissance de Dieu, considère pourtant le mal comme un accident étranger à sa volonté. Puisque la perfection morale est la seule perfection vraie, l'amour, suivant elle, doit tendre à la multiplier; mais la perfection morale repose sur la volonté du sujet qui la possède ; elle ne saurait résulter que des déterminations d'une volonté capable de se prononcer en sens contraire, car le déterminisme et l'ordre moral resteront à jamais des termes incompatibles. Pour donner lieu à la perfection morale, il fallait donc courir le risque du mal, ce qui exclut formellement toute espèce de prédestination, mais ce qui paraît impliquer au contraire que la toute science elle-même ne voit pas déterminé ce qui est effectivement indéterminé, ou en d'autres termes que l'infini véritable est celui qui peut se limiter lui-même. On comprend du reste que, suivant la conséquence de cette doctrine, Dieu connaissant la *possibilité* du mal, n'aurait pas couru le risque impliqué

1. P. 423.
2. P. 424.
3. P. 427.
4. P. 422.

dans la création, s'il n'eût possédé les moyens d'obvier aux conséquences d'un mauvais choix éventuel de la créature sans déroger aux principes de l'ordre moral qui donne seul une valeur réelle à l'existence; de sorte que cette économie doit proprement être considérée comme un appareil de restauration, comme un hôpital, si l'on veut, qui n'est pas précisément un lieu de délices, et qui n'en est pas moins une fondation de la charité. En dehors des expériences religieuses personnelles, nous ne voyons rien là qui s'impose à la croyance; mais, puisqu'on entendait porter jugement sur toute théologie, celle-ci méritait peut-être qu'on y regardât. Aisée ou non la réfutation n'en est pas faite.

Au surplus, si cette théologie de liberté offre une solution possible au problème concret de la théodicée, elle ne nous donne pas celle du problème abstrait de la métaphysique : qu'est-ce que le bien en soi, le bien absolu? Nous comprenons ce qu'est le bien pour nous, nous croyons qu'il a sa raison dans le bien en soi, nous croyons qu'il existe un bien en soi, mais nous ne comprenons le bien en soi que dans son rapport avec nous. En disant avec M. Alfred Weber que le principe du monde est la volonté du bien, nous ne nous flattons pas de poser la base d'une métaphysique intuitive, puisque nous ignorons ce qu'est le bien dans l'absolu. Nous pouvons bien opposer avec lui la volonté du bien au principe du pessimisme « volonté de vivre, » par où le pessimisme entend volonté de jouir; nous avons vu que cette dernière est de sa nature illusoire, et notre pensée répugne absolument à se représenter l'être absolu comme jouet d'une illusion; mais au fond, quand nous appelons le principe volonté du bien, c'est encore, il faut l'avouer, à nous-mêmes que nous pensons. Et si nous pouvons opposer la volonté du bien à la volonté de vivre au sens du pessimisme, nous ne saurions l'opposer à la volonté d'être; volonté d'être et volonté du bien sont synonymes. Si l'être est un vouloir, comme nous l'avançons sur la foi d'une intuition confirmée par l'analyse, ce vouloir ne saurait trouver d'objet hors de lui-même, car hors de l'être il n'y a plus rien. L'être est volonté d'être, l'être est l'objet de la volonté, c'est-à-dire l'être est le bien, et cet être identique au bien ne diffère en rien de la volonté elle-même, de la pure activité. La loi suprême va donc sans conteste possible à l'incessant renouvellement, à l'accroissement perpétuel de l'activité, à sa perfection. Mais l'évidence formelle de cette thèse nous apprend peu de chose; la perfection de la volonté reste une inconnue, une forme à remplir. La faible lueur qui nous a conduit jusqu'à la position conquise venait tout entière de la conscience morale, dont la valeur est pour nous absolue, mais dont toutes les applications pos-

sibles sont relatives. Hors du monde phénoménal, la conscience est notre seul guide, et, si doctement qu'on l'interroge, la conscience morale ne nous livre pas de métaphysique : tout au plus quelques aperçus fragmentaires, compris dans la mesure où la pratique en a besoin. Ainsi se justifie la primauté décernée à la raison pratique. La conscience, qui nous ordonne de vouloir le bien pour le bien, tout en nous laissant chercher en quoi ce bien consiste, reste le seul jour ouvert sur l'intimité de notre être et de l'être en général. Justement condamné par des penseurs assez heureux pour n'avoir sur tous les sujets que des idées claires, aux contours bien arrêtés, le mysticisme de la Critique allemande n'en repose pas moins sur un fond réel. L'obligation qui s'impose à l'homme et qui l'accable n'est pas autre chose, après tout, que le fond de sa propre nature. Il y a donc quelque chose dans cette théorie kantienne, si difficile à préciser, du *moi* intelligible, plusieurs choses même, entre lesquelles Kant n'a pas assez distingué. C'est un regard qui plonge dans le mystère que nous sommes, sans en pouvoir illuminer la profondeur. Fichte, sous l'invocation duquel M. Weber aime à se placer dans l'étude déjà mentionnée, Fichte, dont les thèses paradoxales expriment une conviction si complète, Fichte, cet athée chez qui la théologie ira se rajeunir, Fichte, dont, à son propre dire, la philosophie n'a pas d'œil pour l'être, Fichte a possédé réellement l'intuition de l'être avec une clarté que nul n'atteignit depuis; et pourtant Fichte lui-même a échoué dans l'entreprise de la systématiser et d'en faire la base d'une métaphysique intelligible.

Ainsi, ni l'eudémonisme, ni le pessimisme, ni l'impératif catégorique ne nous élèvent à la conception distincte de l'être en soi, bien que ce dernier nous porte plus loin que les autres. Il marque la direction et montre la borne : il nous fait voir dans le bien moral, dans la réciprocité de l'amour, la réalisation la plus parfaite possible de l'activité, de la liberté, en un mot de l'être; il nous prouve que la volonté d'être, identique à l'être lui-même, est en soi volonté du bien; mais cette réflexion ne nous conduit qu'à comprendre la volonté de l'être relativement à nous, sans qu'il nous soit possible de l'appliquer distinctement à l'être dans son principe. Nous savons ensemble que l'être est un et que notre seule notion du bien est la synthèse d'un multiple.

Ins innere der Natur dringt kein erschaffner Geist,
Gluecklich wer nur die Schale weisst.

Ch. Secrétan.

LE RAISONNEMENT DANS LES PERCEPTIONS

I

Définir la perception, c'est dire en quoi elle diffère de la sensation, qui en est la racine. Le mot sensation exprime le fait de sentir, c'est-à-dire d'éprouver un état de conscience à la suite d'une modification produite sur nos organes des sens. La sensation n'est pas un simple fait physique, puisqu'elle suppose la conscience, mais dans l'ordre des opérations mentales et conscientes, c'est le phénomène le plus rudimentaire qui existe. Une sensation rigoureusement simple, prise en elle-même, et dépourvue de tous les éléments qui lui sont étrangers, n'implique pas la connaissance de l'objet qui l'a produite; encore moins implique-t-elle la distinction entre cet objet, comme partie du monde extérieur, et notre corps. C'est un état subjectif et non une connaissance. L'enfant nouveau-né dont les yeux ouverts reçoivent pour la première fois l'impression d'une couleur éprouve une sensation, et rien de plus; le rayon coloré qui frappe sa rétine ne produit pas d'autre effet dans son esprit qu'un choc plus ou moins intense, plus ou moins volumineux, plus ou moins agréable, suivant l'intensité de la lumière et l'état des centres nerveux. Il n'y a nul effort pour reconnaître la nature du corps qui produit cette sensation, nul jugement sur la grandeur de ce corps, sur sa forme, sur sa distance et sur ses autres propriétés. Nous pouvons difficilement nous imaginer, si ce n'est au moyen d'analogies lointaines, quel doit être l'état d'une conscience qui s'éveille et qui reçoit le premier contact du monde extérieur. La conscience de l'homme adulte est trop éloignée de cet état primitif. Lorsque nous éprouvons une sensation venue soit du monde extérieur, soit de nos viscères et organes internes, cette sensation ne reste jamais isolée; elle trouve dans nos centres nerveux la trace, l'écho, ou le résidu, comme on voudra l'appeler, des sensations qui ont été éprouvées antérieurement, à l'occasion d'objet

semblables ; par un procédé que nous verrons plus tard à l'œuvre, la sensation nouvelle restaure les sensations anciennes. De là un état de conscience très complexe dans lequel des sensations actuelles s'organisent avec des idées naissantes d'autres sensations provenant du même objet ou d'objets analogues. C'est cet état de conscience qu'on appelle une perception [1].

Un point est à noter au sujet des représentations mentales que la perception met en jeu. En général, les représentations de l'imagination et de la mémoire ont pour caractère de ne pas être modifiées par les mouvements du corps ; l'image d'un ami absent qui s'offre à notre pensée ne varie pas avec nos mouvements et nos changements de position comme le ferait l'image réelle de cet ami, si sa personne était devant nous. Ce caractère distingue nettement l'idéal et le réel. Qu'observe-t-on au sujet des représentations mentales que la perception coordonne avec des sensations? on observe qu'elles dépendent étroitement de ces sensations, qu'elles subissent les mêmes modifications, et qu'elles se trouvent, par voie indirecte, sous la dépendance de nos mouvements.

En premier lieu, les idées attachées à une sensation actuelle restent présentes à l'esprit tant que l'objet reste présent à nos sens ; elles ne varient ni en degré ni en nature, quand le corps est immobile. Nous pouvons citer comme exemple l'idée de la grandeur ou de la forme d'un objet placé à quinze pas : contraste frappant avec les idées du souvenir et de l'imagination, qui sont toujours mobiles, toujours vacillantes, toujours disposées à sortir du champ de la conscience, si on ne les retient pas par un énergique effort de volonté. En second lieu, remarquons que, lorsque nous nous rapprochons d'un objet éloigné, l'idée de sa distance éprouve des changements corrélatifs à ceux de l'impression visuelle; en outre, le même mouvement de tête, le même abaissement des paupières qui suppriment la sensation visuelle suppriment du même coup le cortège d'idées fixées à cette sensation. Voici un fait plus curieux encore. Si l'on presse latéralement le globe oculaire de façon à le faire dévier de la position qu'il prend automatiquement pour s'adapter à une distance déterminée, on sait que le résultat de cette manœuvre c'est que l'objet est vu double. Les deux images rétiniennes qui à l'état normal se fusionnent, restent distinctes. Mais il se passe en même temps un second phénomène. Chacun des objets dédoublés est perçu avec sa distance, sa forme, sa direction et toutes ses propriétés physiques, exactement comme l'objet qui était primitivement vu simple par les

1. Conf. Bain, *Emotions and Will*, p. 559.

deux yeux. Qu'est-ce à dire, sinon que les idées attachées à la sensation visuelle dédoublée ont été dédoublées en même temps? Par quel procédé cet effet a-t-il lieu, c'est ce que nous n'examinerons pas; nous ne recherchons pas davantage si le dédoublement de l'idée est produit directement par la pression sur l'œil, ou plus vraisemblablement n'est que la conséquence du dédoublement subi par la sensation. Sur tous ces points, la question demeure ouverte; tout ce que nous voulons constater ici, c'est le fait lui-même; la diplopie sensorielle est accompagnée d'une diplopie mentale. Le lecteur a sans doute compris de suite l'importance de cette observation; mais il en saisira mieux la signification en voyant ce que la pathologie peut faire d'un phénomène psychologique assez simple.

Quelques aliénistes ont décrit un fait curieux qu'il nous est donné d'observer quelquefois dans les hallucinations de la vue : si l'on presse latéralement sur l'œil d'un individu halluciné pendant qu'il est en état d'hallucination, on dédouble l'apparition imaginaire. — Le Dr Brewster, cité par le Dr Despine, a le premier observé ce dédoublement; Despine l'a reproduit chez un hystérique mâle. Il y a quelques années, M. Ball rendait compte d'une nouvelle expérience, faite cette fois sur une femme. Il s'agissait d'une jeune fille hystérique, placée dans son service, qui dans ses accès de somnambulisme voyait apparaître la Vierge dans un costume resplendissant. « Par le moyen de la pression du globe oculaire, on dédoublait invariablement cette image, et on lui en montrait deux. » Quelques autres observations pourraient être ajoutées aux précédentes, par exemple une observation déjà ancienne de Paterson, qu'on trouvera dans les *Annales médico-psychologiques*, t. III, page 413. Bref, tout paraît démontrer qu'on est en présence non d'un fait exceptionnel, mais d'un fait général, dont les exemples abonderont le jour où les aliénistes voudront bien diriger leur attention de ce côté.

Ce dédoublement hallucinatoire, dont les auteurs parlent comme d'une curiosité qu'on signale sans essayer de l'expliquer, peut être considéré comme l'exagération pathologique du dédoublement dont nous venons de constater la production dans les perceptions normales de la vue. On objectera peut-être que ce rapprochement est fondé seulement sur une ressemblance superficielle; nous croyons que cette objection n'est pas valable. Il existe une analogie réelle, indiscutable, entre la perception et l'hallucination. Ces deux phénomènes ont d'abord pour trait commun d'être formés par la combinaison des sens et de l'intelligence; ce sont, suivant l'expression consacrée, des phénomènes psycho-sensoriels. Une sensation est le point de départ de l'hallucination, de

même qu'une sensation est le point de départ de la perception : et cette sensation est suivie dans les deux cas d'une réaction intellectuelle qui nous donne la représentation d'un objet extérieur. D'autres preuves encore, tirées de la comparaison de l'illusion des sens (ou perception fausse) avec l'hallucination, démontrent que l'hallucination rentre dans la grande classe des perceptions, l'hallucination constitue la maladie de la perception.

Pour terminer le sujet qui nous occupe, nous n'avons plus qu'un mot à ajouter : la propriété qu'ont les idées de la perception d'être modifiées par nos mouvements et nos actes sert en partie à expliquer pourquoi l'esprit prend ces idées pour des réalités extérieures, au lieu de les ranger parmi les états subjectifs. Le fait seul que nous pouvons, à tout instant de notre choix, en exécutant les mouvements appropriés, faire renaître un état de conscience toujours le même, nous détermine à croire que cet état de conscience répond à une cause extérieure, indépendante de notre volonté. « Le point essentiel de ce procédé, remarque Helmholtz avec raison, est précisément le principe de l'expérimentation. » Néanmoins il est probable que d'autres causes encore concourent à produire cet effet, l'extérioration des idées dans la perception. La force et l'intensité que ces idées acquièrent généralement et le fait qu'elles ne s'éclipsent pas et ne s'évanouissent pas au contact des sensations, comme le font les idées de l'imagination et de la mémoire, sont des raisons trop importantes pour que l'esprit les confonde avec des sensations.

A un autre point de vue, la perception se présente comme le résultat d'un certain travail de l'esprit. Quelle est la nature de ce travail?

La perception est une opération mentale dont le caractère propre est de se produire à la suite d'une impression des sens. L'impression est le stimulus qui en agissant sur notre organisme mental le fait réagir sous cette forme spéciale qu'on appelle une perception. C'est là la véritable définition de la perception, le caractère qui la sépare nettement des autres faits de conscience. La plupart des opérations qu'un homme accomplit avec son esprit roulent sur des idées abstraites et n'ont aucun rapport apparent avec le monde extérieur. La méditation d'un savant sur une loi de la nature, ou les calculs d'un marchand qui essaye de prévoir les prix d'un prochain marché ne sont pas des effets directs d'impressions présentes ; ce sont des phénomènes psychologiques qui se passent dans une sphère purement intellectuelle. De là la difficulté qu'on éprouve à étudier ces formes élevées de l'activité de l'esprit ; les phénomènes sont si vagues, si mobiles, si peu définis, lorsqu'on les aborde par la méthode subjective, que l'observateur le plus scrupuleux ne sait jamais faire la

part entre ce qu'il observe et ce qu'il imagine; et de très bons esprits, témoins des effets fâcheux que produit l'abus de cette méthode, ont voulu en proscrire entièrement l'usage, sans tenir compte de la nécessité qu'il y a de la prendre comme point de départ. Les perceptions se présentent à nous dans des conditions plus favorables à l'observation. Le point de départ de l'opération mentale est une sensation, c'est-à-dire un état de conscience qu'on a le pouvoir de retenir et de modifier en agissant sur l'objet extérieur qui en est la cause. Du moment qu'on est maître de la sensation, on est maître de l'opération qui la suit. Ce seul fait confère à l'étude de la perception le caractère d'une observation scientifique.

Tous les livres de psychologie répètent aujourd'hui que la perception implique un raisonnement; on peut considérer cette proposition comme d'une parfaite justesse; mais il y a plusieurs manières de l'entendre, et, parmi ces manières, quelques-unes contiennent une erreur. Lorsqu'on dit que la perception se forme par un raisonnement, on entend dire par là que ce qu'il y a d'essentiel dans le raisonnement se retrouve dans la perception. Or le raisonnement est essentiellement une extension de nos connaissances; lorsque nous raisonnons sur un sujet quelconque, nous accomplissons un travail dont l'effet constant et invariable est de transporter à un cas nouveau ce que nous savons exister dans des cas de même nature. Il est clair qu'à cet égard la transition est facile du raisonnement à la perception. La perception est, elle aussi, une extension de nos connaissances; l'esprit qui perçoit infère, d'après le témoignage d'un de ses organes, par exemple de l'œil, que les objets possèdent encore d'autres propriétés, uniquement parce que notre expérience passée nous détermine à nous prononcer dans ce sens. Lorsque nous percevons que la flamme est un corps qui brûle et qu'en conséquence nous évitons d'en approcher la main, faisons-nous autre chose que de transporter au cas présent la coexistence que nous avons observée antérieurement entre le contact de la flamme et une sensation de brûlure? Si humble que soit cette inférence dans son objet, elle aboutit au même résultat final que l'induction scientifique la plus vaste, elle étend ce qui a été observé dans des conditions antérieures à des conditions nouvelles de même nature. Mais en général on restreint l'assimilation à ce point. On pense que, si le résultat est le même, le procédé est différent. On s'imagine que si la perception est un raisonnement, c'est un raisonnement d'une nature à part, qui s'accomplit par un autre procédé que les raisonnements formulés en propositions verbales et que les raisonnements scientifiques. Ces dernières opérations, dit-on, consistent dans une comparaison de jugements;

elles s'accompagnent de propositions verbales, majeure, mineure et conclusion, qui marquent les différents termes du travail intellectuel; elles supposent de la réflexion, de la délibération et une résolution finale comme un acte volontaire. Au contraire, le raisonnement de la perception s'opère par un procédé pour ainsi dire organique, dans lequel la volonté et la réflexion n'ont aucune part; c'est le raisonnement devenu instinct.

Cette manière de voir nous paraît être le contre-pied de la vérité. La perception représente le procédé naturel de l'esprit par lequel nous raisonnons. Il n'y a point de différences, sinon de degré, entre le raisonnement de la perception, raisonnement simple et en quelque sorte animal, et les démonstrations les plus compliquées et les plus abstraites, telles que celles dont on se sert dans les mathématiques; il n'y a point deux manières de raisonner, il n'y en a qu'une seule [1]. Pour accompagner cette affirmation de preuves suffisantes, il nous faudrait entrer dans des développements qui sortiraient des limites de notre sujet; mais nous pouvons renvoyer le lecteur aux ouvrages de M. Spencer. Cet éminent penseur a très bien montré que les analyses de raisonnements complexes que l'on trouve dans les traités de logique renferment des impossibilités psychologiques; le syllogisme, en particulier, ne représente pas la marche que suit l'esprit pendant un raisonnement, il a tout au plus la valeur d'un procédé de vérification.

Les raisonnemeuts par lesquels nous interprétons nos sensations appartiennent, dit-on généralement, à la classe des raisonnements inductifs; c'est encore là une opinion qui me paraît devoir être rejetée. La perception n'est pas le résultat d'une induction, et la preuve, c'est que les conclusions que nous tirons des impressions sensorielles sont toujours particulières. Remarquons ce qui se passe dans les actes ordinaires de la vision ; lorsque nous voyons un objet extérieur, nous jugeons, d'après un certain nombre de données fournies par les sens, de la position qu'il occupe dans l'espace; notre jugement s'applique à cet objet en particulier, et à cet objet seul. Nous pouvons accorder que le même jugement, s'il est vrai pour cet objet, est également vrai pour tous ceux qui se trouvent dans les mêmes conditions, par rapport à nous, car, en un certain sens, tout jugement particulier contient virtuellement un jugement général; mais de fait nous ne nous élevons pas à cette conclusion générale, la conclusion particulière nous suffit. Le corps qui est présent à nos sens est le seul qui nous intéresse. Si l'on tient à faire rentrer l'acte psychique

1. Helmholtz, *Optique physiologique*, p. 586.

de la perception dans une classe déterminée de raisonnements, c'est à la déduction qu'il faut le comparer. La perception peut être interprétée comme étant une déduction que l'esprit tire des expériences antérieures, ordinairement nombreuses, et du rapport que ces expériences présentent avec le cas actuel; si l'on donnait à l'inférence dont il s'agit ici la forme d'un raisonnement logique, la proposition qui lui servirait de fondement serait une proposition générale, un registre de tous les faits observés et résumés dans une formule unique, que l'on pourrait comparer avec une parfaite justesse à la majeure d'un raisonnement déductif. Il arrive quelquefois qu'une perception n'est établie que sur une expérience unique; dans ce cas, l'inférence va du particulier au particulier; ce n'est ni une induction ni une déduction.

Il nous reste à déterminer dans quelle mesure nous avons à rendre compte du raisonnement, et ce qu'il faut entendre par une explication. Les opérations de l'intelligence ne sont que les formes diverses des lois de l'association : c'est à ces lois que tout phénomène psychologique se ramène, soit qu'il paraisse simple, soit qu'il soit reconnu comme complexe. L'explication en psychologie, sous sa forme la plus scientifique, consiste à montrer que chaque fait mental n'est qu'un cas particulier de ces lois générales; du moment que cette réduction a été accomplie, on peut considérer l'explication comme définitive et portée aussi loin qu'il est possible d'aller, car les lois de l'association sont les lois les plus générales de la psychologie, elles embrassent toute la psychologie, et il n'existe aucun principe supérieur dans lequel on pourrait les faire rentrer. En appliquant ces idées au sujet qui nous occupe, nous arrivons à dire : expliquer le raisonnement, c'est déterminer par quelle combinaison des lois de l'association cette opération mentale s'est formée; simple en apparence, elle est complexe en réalité, et réductible, en dernière analyse, aux deux fonctions de ressemblance et de continuité.

Abordons maintenant l'étude des faits. Prenons la perception d'une orange. C'est l'exemple classique, il ne faut pas en chercher d'autres. Nous supposons qu'on ait placé sur une table, à quelques décimètres de notre œil, une corbeille remplie d'oranges, et que tous ces objets soient vivement éclairés par la lumière du jour. Lorsque nous dirigeons notre regard du côté de la table, nous éprouvons un certain nombre d'impressions : c'est d'abord une impression visuelle de couleur, de lumières et d'ombres, formée à la vérité par un agrégat très complexe de sensations simples; l'appareil musculaire de l'œil, excité et réveillé par l'impression sur la rétine, devient le siège de contractions qui s'accompagnent de sensations musculaires définies;

il faut noter le rétrécissement de l'ouverture de la pupille, la convergence des deux axes oculaires, la contraction du muscle de l'adaptation focale, les mouvements des yeux dans l'orbite, et quelques autres phénomènes secondaires. Il y a aussi les mouvements de la tête, du cou et du tronc qu'on exécute inconsciemment pour permettre aux rayons lumineux d'atteindre la surface de la rétine, et la partie de la surface qui est le point d'élection des sensations visuelles, c'est-à-dire la tache jaune. Voilà, *à peu près*, toutes les sensations réelles que nous recevons de l'objet ou à propos de l'objet, et par conséquent *à peu près* toutes les propriétés de l'objet qui nous sont connues directement : le reste est inféré. Si l'on recherche à quelle connaissance peuvent nous amener ces impressions, on voit que d'une part l'organe de la vue proprement dit, la rétine, nous donne connaissance de plusieurs taches de couleur jaune, avec leurs variétés de nuances et d'intensités, et que les muscles de l'appareil de la vision nous donnent par leurs contractions des sensations qui n'ont par elles-mêmes aucune signification, mais qui nous servent de signes. La vision ayant lieu au moyen des deux yeux, il y a quelques différences entre l'image rétinienne de l'œil droit et celle de l'œil gauche; mais ces différences, elles aussi, sont insignifiantes en elles-mêmes et n'ont de valeur que comme signes. La connaissance directe de l'objet est, on le voit, bien peu de chose comparée à la connaissance indirecte qui nous est donnée par un faisceau d'inférences. La notion d'un corps extérieur à notre esprit, c'est-à-dire la condition même de toute perception, ne nous est pas fournie par la vue; ni la sensibilité propre de la rétine, ni les divers mouvements et ajustements de l'œil ne nous font dépasser un état de conscience purement subjectif et interne. L'idée d'extériorité a pour origine une dépense de force musculaire. La distance et la grandeur de l'objet reconnaissent la même source. Comme ces trois qualités primaires des choses se retrouvent constamment dans nos perceptions et sont révélées à l'esprit par la seule apparence visible des objets, elles forment la partie fondamentale et pour ainsi le noyau de notre connaissance indirecte. A ces propriétés générales viennent s'ajouter des attributs spéciaux à l'objet que nous percevons et qui le caractérisent d'abord comme un fruit, ensuite comme une orange; tous ces attributs sont fournis par l'esprit; c'est la forme sphérique de l'orange, sa surface rugueuse et pointillée, son poids, sa résistance, son odeur, son goût, le suc qu'elle renferme, des caractères visuels relatifs à la disposition des parties internes et à la présence des graines, et un grand nombre d'autres propriétés, parmi lesquelles il ne faut pas oublier le nom de l'objet, qui, en un certain sens, est

aussi une de ses propriétés. En troisième ligne viennent se ranger les impressions relatives à l'usage de l'orange, à son utilité pratique, à l'action de la couper avec un couteau, de la porter à la bouche, de la sucer et d'en rejeter la pulpe et les pepins; tous ces états de conscience, qui sont fournis uniquement par l'esprit, peuvent, suivant les circonstances, être réveillés à un degré quelconque par la présence de l'objet, et gravitent en quelque sorte autour de cette simple impression d'une tache jaune, qui est reçue par l'œil.

Ainsi on voit en résumé que la connaissance d'un objet visible est presque tout entière indirecte : indirecte, parce que la notion même d'objet extérieur est pour nous une inférence, parce que la distance est inférée, parce que la grandeur est inférée, parce que la solidité est inférée, parce que les qualités sapides, tangibles et autres sont inférées. L'énumération des inférences est loin d'être complète; il faut renoncer à les mentionner toutes, car un grand nombre d'entre elles dépendent du nombre des expériences qui ont été acquises, relativement à l'objet perçu, soit par l'individu lui-même, soit par ses ancêtres. Chaque perception a un caractère individuel. Ainsi, plus on a eu l'occasion d'observer un objet dans des conditions différentes, plus on lui a fait subir d'expériences de toutes sortes, afin d'en tirer des sensations nouvelles, plus aussi, lorsque cet objet se présente de nouveau à nos sens, la perception à laquelle il donne lieu est riche en détails. Par exemple, la vue d'une orange est pour un botaniste une source d'idées et d'inférences qui sont complètement étrangères à une autre personne; l'orange lui apparaît comme un organe végétal ayant une structure, une fonction et une évolution déterminées; ce sont là des notions qui correspondent à des représentations mentales de la plus haute complexité. L'objet des sciences naturelles consiste en partie à augmenter le nombre des sensations qu'un corps est capable de nous procurer, en le plaçant dans des conditions spéciales d'observation et d'expérimentation qui en révèlent les propriétés les moins apparentes; examen à la loupe, au microscope, dissection, essai par la voie humide et par la voie sèche; toutes les propriétés que nous révèlent ces méthodes perfectionnées d'investigation sont susceptibles d'être représentées à l'esprit quand le corps tombe sous notre vue.

Une autre raison s'oppose à ce qu'on puisse donner une liste complète des inférences provoquées par nos sensations; c'est que les représentations mentales qui entrent dans une perception possèdent des degrés inégaux de clarté, et il y a une transition insensible entre les plus saillantes et les plus effacées. Le mécanisme de la conscience est comparable à celui de la vision. Quand la rétine toute entière est

imprégnée de lumière, il y a des impressions visuelles qui sont senties plus vivement et plus distinctement que toutes les autres : ce sont celles qui se font sur la tache jaune; autour de cette partie, les éléments nerveux décroissent en sensibilité, et cette décroissance, qui a eu lieu avec plus ou moins de rapidité suivant les directions que l'on suit, atteint son extrême limite lorsqu'on arrive aux parties les plus antérieures de la rétine; à ce niveau, les éléments nerveux, restés à l'état embryonnaire, ne possèdent pas la sensibilité des couleurs, mais seulement un vague discernement de la lumière et de l'ombre. La distribution de la conscience rappelle la distribution de la sensibilité sur la surface de la rétine. Dans chaque perception, il y a des représentations mentales qui sont toujours accompagnées d'un état de conscience très vif; autour d'elles, il y en a d'autres qui se tiennent sur les limites de la conscience; il y en a d'autres enfin qui n'existent qu'à l'état de tendances obscures.

Les éléments de nos perceptions nous sont maintenant connus en détail; ce sont des sensations et des idées. Après avoir étudié ces éléments, il faut rechercher comment ils sont groupés ensemble, et comment ils forment un acte de connaissance, car dans toute perception d'un objet extérieur il existe une conclusion, une décision, l'affirmation d'un fait quelconque, alors même qu'aucune proposition verbale ne traduit au dehors cet acte intellectuel. Il est admis aujourd'hui que les sensations et les idées sont les objets de la connaissance, mais qu'ils ne constituent pas la connaissance. On réserve ce nom à l'acte qui a pour objet une relation entre deux termes, comme la relation de cause à effet, la relation de position dans l'espace, la relation de moyens à fins, relations qui rentrent toutes sans exception sous les trois rapports de ressemblance, de coexistence et de succession. C'est le rapport de coexistence qui unit les deux groupes de sensations et d'idées présents dans une perception; c'est ce rapport qui fait de la perception une connaissance. Lorsque nous affirmons, après une impression de la vue que « ceci est une orange », nous affirmons simplement qu'il existe un lien de coexistence entre notre impression visuelle et un certain nombre d'impressions idéales du toucher, du sens musculaire, du goût, etc., dont la réunion forme la notion d'une orange. Ces dernières impressions ne sont pas actuellement senties, mais nous jugeons que nous avons le pouvoir de les faire naître en exécutant les mouvements appropriés. L'affirmation : « Ceci est une orange, » est la proposition verbale qui traduit notre croyance à cette relation.

On peut donc tenir pour exacte la définition du raisonnement ainsi conçue : le raisonnement consiste dans l'établissement d'une relation

entre deux termes. Raisonner, c'est unir : le seul défaut de cette définition — si c'est là un défaut — est de donner un schéma plutôt qu'une expression fidèle des phénomènes. On voit en premier lieu que dans l'exemple choisi, comme dans tous les exemples possibles de perceptions extérieures, l'association n'est pas établie entre *deux* termes, mais entre un nombre indéfini d'états de conscience. On voit en second lieu qu'il n'existe pas seulement *une* association, mais un nombre indéfini d'associations. Dans la suite d'inférences qui se produisent comme réponse à une impression sensorielle, la conclusion d'un inférence sert de prémisse à une autre, qui se comporte de la même manière vis-à-vis d'une troisième inférence; de sorte qu'il n'y a pas seulement un lien d'association unissant le groupe des sensations au groupe des idées, mais on entrevoit qu'il doit exister dans le groupe des idées des liens qui vont d'une idée à l'autre et forment ainsi une sorte de plexus très complexe. Ce n'est pas dans les faits psychologiques qu'il faut chercher l'unité et la simplicité. La pensée est le reflet fidèle des activités d'un tissu qui est à la fois le plus délicat et le plus complexe de tout l'organisme.

II

La première réflexion que suggèrent ces faits est si naturelle qu'elle est venue à l'esprit de tous les observateurs : c'est que le raisonnement est à beaucoup d'égards comparable à une intuition. Dans l'exemple que nous venons de détailler, les attributs de l'objet vus par l'œil et les attributs inférés par l'esprit paraissent être placés sur la même ligne et connus de la même façon. La connaissance directe et la connaissance indirecte et inférée se ressemblent. Voir et raisonner paraissent deux opérations équivalentes : si le procédé est différent, le résultat est le même. Nous trouvons ici, si je ne me trompe, l'occasion de comprendre la signification véritable du raisonnement et la place qu'il doit occuper dans l'ensemble des opérations mentales. Dans l'intelligence, toutes les parties concourent à la connaissance du monde extérieur; le raisonnement, en particulier, a pour but de suppléer les organes sensoriels pour les objets que ceux-ci ne peuvent appréhender, il agrandit de la sorte la sphère des choses capables d'agir sur notre sensibilité. Ainsi le raisonnement, appliqué aux choses de la vue, nous permet de connaître ce que l'œil, à un moment donné, ne saisit pas; c'est une vision des objets absents. Il en est de même pour les choses du toucher; le raisonnement nous fait connaître la nature des surfaces avant que les objets viennent en contact avec notre

peau. On a dit que la vue était un toucher à distance; mais c'est bien plutôt le raisonnement qui mérite ce nom; la vue ne fait que fournir les signes visuels qui servent de base à cette opération de l'esprit.

Mais il faut pousser plus avant l'analyse des faits. Une personne qui connaît toutes les parties dont se compose un raisonnement logique, un syllogisme par exemple, serait fort en peine de trouver quelque analogie entre ces types complexes d'inférence et le raisonnement par lequel a lieu une perception. Lorsque nous percevons un objet, nous n'avons pas conscience du travail mental qui associe à l'impression présente les états intellectuels laissés par des impressions passées. Nous n'atteignons pas la conclusion de notre raisonnement après avoir passé par les prémisses; nous ne parcourons pas mentalement ce syllogisme : « Toute impression visuelle ayant tel caractère est donnée par une orange; l'impression visuelle que nous éprouvons en ce moment a ce caractère ; donc elle est causée par la présence d'une orange. » Rien de pareil. Nous affirmons directement que « ceci est une orange » sans avoir cherché au préalable les raisons de cette affirmation; l'affirmation précède la preuve.

Cependant il est clair que notre manière actuelle de percevoir est fondée sur l'expérience; personne ne soutiendra que nous pourrions, en recevant sur notre rétine l'impression d'une certaine couleur, conclure de cette impression par suite d'une sorte de mécanisme préétabli, qu'il existe une orange à la portée de notre main; la première condition pour que cette conclusion soit possible, c'est que notre mémoire ait enregistré un nombre suffisant de cas de coexistence entre une impression de l'œil (l'impression de couleur orangée unie à la forme circulaire) et les impressions des autres sens qui composent notre connaissance d'une orange. Une seconde condition est nécessaire : c'est qu'il existe un rapport de ressemblance entre l'impression visuelle de l'orange que notre mémoire a conservée et celle que nous éprouvons au moment actuel ; sans cela, nous ne pourrons pas conclure de la seconde à la première. Or, en y regardant de près, on pourra se convaincre que ces deux conditions dont nous parlons représentent ce que, dans un raisonnement logique et formé de propositions verbales, on appelle les deux prémisses. Bien qu'il soit impossible d'exprimer le raisonnement de la perception sous une forme logique, il n'en est pas moins certain que ce raisonnement se compose des mêmes parties qu'une déduction. Comment donc peut-on concilier ces deux ordres de faits également certains, la nécessité d'expériences antérieures pour qu'une perception ait lieu, et l'observation que ces expériences ne paraissent pas dans la pensée au moment où l'esprit les utilise pour en tirer une conclusion? Com-

ment peut-on comprendre que dans cette inférence les deux prémisses demeurent dans le domaine de l'inconscient et que la conclusion seule arrive à la pensée? Les lois connues de l'association sont-elles capables de rendre compte de cette apparence de paradoxe? C'est une question qu'on peut au moins tenter d'éclaircir.

Examinons d'abord comment M. Spencer a résolu le problème dont nous venons de poser les termes. L'analyse psychologique l'a conduit à reconnaître que, dans tous les genres de raisonnements sans exception, la conclusion est atteinte sans le secours des prémisses. Cette vérité importante, nous n'avons pas eu besoin de la démontrer en ce qui touche la perception; il a suffi de l'énoncer, car elle est l'évidence même. Ceci posé, on est conduit logiquement à la question de savoir comment s'accomplit cette inférence simplifiée qui se passe de prémisses. M. Spencer ne s'explique pas clairement sur ce point délicat. A deux reprises, il y revient, mais en se servant d'un langage si vague et si incertain que cela ressemble beaucoup à une défaite. Ainsi, dans un premier passage, il analyse le raisonnement suivant : « Tous les cristaux ont un plan de clivage, ceci est un cristal, donc ceci a un plan de clivage; » « quand j'affirme, dit-il, que c'est là le procédé mental qui m'a conduit à la conclusion, alors se pose évidemment cette question : Comment ai-je été amené à penser à « tous les cristaux »? Est-ce par un heureux hasard que le concept « tous les cristaux » me vient à l'esprit, juste un moment avant que je conclue quelque chose relativement à un cristal particulier? Personne ne soutiendra une pareille absurdité..... L'esprit étant nécessairement occupé du cristal individuel avant d'être occupé de la classe, il en résulte ces deux questions : 1° Pourquoi, ayant eu l'idée d'un cristal individuel, ai-je été conduit dans ce cas particulier à penser à la classe des cristaux au lieu de penser à toute autre chose? 2° Pourquoi, quand je pense à la classe, pensé-je à leurs plans de clivage plutôt que de penser à leurs angles, à leur poli, à leur fragitité, à leurs axes ou à leurs autres attributs?... comment donc arrive-t-il qu'après la pensée « ceci est un cristal » se produit la pensée « tous les cristaux ont des plans de clivage » plutôt que mille autres pensées que l'esprit peut suggérer? Il y a une réponse et une seule : avant d'affirmer avec conscience que tous les cristaux ont des plans de clivage, j'ai déjà aperçu que ce cristal a un plan de clivage. » Et M. Spencer ajoute : « Sans doute ce sont mes expériences antérieures relativement au clivage des cristaux qui me déterminent à penser au plan de clivage de celui-ci; mais ces expériences antérieures ne se présentent pas à mon esprit avant mon affirmation du cas particulier, bien que je puisse avoir subséquemment conscience de ces expé-

riences [1]. » Voilà le fait constaté. Comment M. Spencer l'expliquera-t-il? « L'acte de pensée par lequel la présentation de l'objet suggère à l'esprit que cet objet possède quelque attribut invisible.... est spontané et simple, car il ne résulte pas d'un souvenir des rapports semblables précédemment connus, mais simplement de l'influence qu'à titre d'expériences passées ils exercent sur l'association des idées. En général, la conclusion ainsi terminée nous suffit et nous passons à quelque autre pensée. » Que faut-il entendre par cette « influence que des expériences passées » exercent sur une pensée actuelle? Peut-être l'auteur a-t-il songé vaguement à ce fait bien connu qu'un mouvement compliqué, après plusieurs répétitions, s'accomplit avec beaucoup moins d'efforts qu'au début; de sorte qu'on peut dire que les mouvements antérieurs ont exercé une influence sur le mouvement actuel, par suite de la modification imprimée à l'organisme. Mais ce n'est là qu'une comparaison éloignée et qui ne peut satisfaire personne.

Il me paraît impossible de résoudre le problème dont les termes viennent d'être posés, si l'on ne donne pas un sens plus large et plus profond à la loi d'association que les psychologues appellent aujourd'hui la *loi de similarité*, c'est à cette condition seulement qu'on peut arriver à montrer que l'inférence de la perception s'explique par les lois de l'association. Nous sommes obligés de commencer ici une digression, mais nous la ferons aussi courte que possible.

La loi de la similarité est énoncée ainsi par M. Bain : « Les actions, les sensations, pensées ou émotions tendent à raviver celles qui leur ressemblent parmi les impressions ou états antérieurs. » Cette formule a été généralement acceptée comme exacte; je crois cependant qu'elle est incomplète sur un point des plus importants. Elle n'exprime que l'action reproductrice de la ressemblance, vérité banale qui nous est connue depuis Aristote, tandis qu'elle ne tient aucun compte de la propriété caractéristique qui fait jouer à la ressemblance un rôle fondamental dans les raisonnements et dans tous les procédés de recherche scientifique. Cette propriété, c'est la *fusion*. Lorsque deux ou plusieurs états de conscience semblables se présentent simultanément ou successivement dans notre esprit, ils se fondent ensemble et ne forment qu'un seul état. Si les deux états de conscience sont exactement semblables, la fusion est totale; par exemple, quand plusieurs sons identiques nous affectent simultanément, nous ne percevons qu'une seule sensation; chaque son se fusionne avec ses semblables, en perdant son individualité. Si les

1. *Principes de psychologie*, t. II, p. 98.

deux états ne sont liés que par une ressemblance imparfaite, ce qui implique une identité seulement partielle, la fusion est partielle.

La meilleure et la plus intéressante illustration de cette loi mentale nous est donnée par les sensations du toucher, dans les expériences si connues de Weber. L'expérience du compas nous fait assister à la fusion de deux sensations. Le second exemple que nous citerons, et qui appartient à l'histoire des perceptions, montrera que la fusion peut se produire entre deux états de conscience d'ordre différent, une sensation et une idée. Sauf cette différence, plus apparente que réelle, entre les deux cas, le phénomène est identique de tous points.

Pour comprendre comment on peut trouver dans la perception l'exemple d'une fusion entre des sensations présentes et des sensations antérieures rappelées à l'esprit sous forme d'idées, il faut se souvenir tout d'abord que chacun de nous possède une représentation mentale très fidèle et très complète du milieu dans lequel il vit; la maison où nous demeurons, notre appartement et ses meubles, notre rue, notre ville, et les personnes que nous voyons tous les jours font l'objet d'images mentales qui soutiennent dans l'esprit les mêmes rapports que dans la réalité. Il en résulte que, chaque fois que notre œil ou que notre main rencontre un objet familier, la sensation reçue doit restaurer par l'effet de la similarité les innombrables sensations reçues antérieurement à l'occasion du même objet; notre impression mentale, grâce à ces recrues, est infiniment plus étendue et plus riche que l'impression sensorielle proprement dite. M. Bain dit avec raison : « Lorsque nous voyons, nous entendons, nous touchons, nous remuons, ce qui se présente à nous est fourni plus par l'esprit lui-même que par l'objet présent. » C'est ce fait qu'on appelle perception. Cependant il est digne de remarque que nous n'avons pas naturellement conscience des impressions antérieures comme distinctes des impressions présentes; l'image de la chaise ou du livre qui est restée dans notre esprit après notre perception d'hier ne nous apparaît pas, à moins de circonstances exceptionnelles, comme distincte de notre perception actuelle; nous n'avons pas conscience de deux images, mais d'une seule. C'est que la restauration de l'état de conscience antérieur est accompagnée d'une fusion partielle ou complète; l'impression d'hier et l'impression d'aujourd'hui se fusionnent comme les deux sensations tactiles produites avec le compas. Les deux phénomènes sont identiques au fond.

Pour terminer cet exposé sommaire de la loi de fusion, il reste à citer un troisième cas, celui où ce sont deux idées qui se fusionnent

l'une avec l'autre. Nous aurons ainsi passé en revue toutes les combinaisons possibles des deux ordres d'éléments intellectuels qui peuvent se rencontrer dans l'acte de la fusion, combinaisons qui sont au nombre de trois : les sensations avec les sensations, les sensations avec les idées, les idées avec les idées. Ce dernier genre de combinaison paraît être réalisé dans l'existence des idées générales, dont la formation exige non seulement le concours d'un certain nombre d'impresssions particulières, mais la réunion, la fusion de toutes ces impressions en une impression unique, qui représente l'idée générale. Nous pouvons invoquer en faveur de cette opinion l'autorité d'un physiologiste anglais, M. Huxley; cet auteur nous révèle sa manière de voir dans une comparaison très heureuse qu'il fait entre les images ou idées générales et ces images composites dont nous devons l'invention à M. Francis Galton : « Pour éclaircir la nature de cette opération mentale (la formation des idées générales), on peut la comparer avec ce qui se passe dans la production des photographies composites, lorsque, par exemple, les images fournies par les physionomies de six personnes sont reçues sur la même plaque photographique pendant un sixième du temps nécessaire pour faire un seul portrait. Le résultat final est que tous les points dans lesquels les six physionomies se ressemblent ressortent avec force, tandis que tous ceux dans lesquels elles diffèrent demeurent dans le vague. On obtient ainsi ce qu'on pourrait appeler un portrait *générique* des six personnes, par opposition au portrait *spécifique* d'une seule personne. » Le lecteur déjà familiarisé avec le principe de la fusion des états semblables n'aura pas de peine à reconnaître que, dans ce passage, il ne s'agit pas d'autre chose que d'une application de ce principe, bien que le mot ne soit pas prononcé. Si tous les points dans lesquels les six physionomies se ressemblent ressortent avec force dans la photographie, cela tient évidemment à ce qu'ils n'y sont représentés que par un point unique; en d'autres termes, les images des traits semblables se superposent et se confondent, phénomène qui rappelle celui de la fusion par son résultat.

Il me paraît si important de compléter ces vues générales par quelques considérations sur l'action physique qui correspond à la faculté de fusion, que j'ajouterai encore quelques mots sur ce sujet, bien que mon intention ne soit pas de l'approfondir. Ces considérations se réduisent à ceci : c'est que les états de conscience semblables doivent correspondre à une même action physique, occupant les mêmes parties du système nerveux, et principalement les mêmes parties de la substance grise corticale du cerveau. Cette opinion est jusqu'à un certain point une conséquence nécessaire de la théorie

des localisations. Si l'on admet que chaque fonction intellectuelle, que chaque pensée, si abstraite qu'elle soit, a sa contre-partie physiologique, et que chaque état de conscience défini coexiste invariablement avec un état nerveux également défini, il faut admettre par voie de conséquence que deux états de conscience absolument semblables doivent être l'expression d'un même état nerveux. Cette idée est si naturelle qu'il suffit de l'énoncer pour la faire accepter. Ne peut-on pas dire, d'ailleurs, qu'elle est déjà acceptée en partie et tacitement par beaucoup d'auteurs? On regarde aujourd'hui comme presque démontré que « l'impression renouvelée (c'est-à-dire l'idée) occupe exactement les mêmes parties et de la même manière que l'impression primitive ». Il me semble que cette théorie peut être interprétée comme un cas particulier du principe général que nous venons d'énoncer; si on est amené à reconnaître le même siège à la sensation et à l'idée correspondante, c'est à cause de leur étroite ressemblance; l'impression persistante que laisse un son après qu'il a cessé de retentir ressemble tellement à ce son qu'il est très naturel de penser « que l'impression qui continue vient de la persistance, à un moindre degré, il est vrai, des courants nerveux produits par le choc primitif. Et, s'il en est ainsi pour les idées qui survivent aux objets d'où elles viennent, il est probable qu'il en est encore de même pour les idées qui renaissent du passé, pour le souvenir du son autrefois produit. » (Bain, *L'esprit et le corps,* p. 94.) Nous pouvons appliquer à d'autres faits le même principe, et dire que, lorsqu'une impression des sens exactement semblable à une impression antérieure se produit, le courant nerveux qui est dégagé doit suivre le même chemin et intéresser les mêmes parties que le courant primitif; c'est par suite de la répétition de la même action physique qu'il se forme dans la matière nerveuse des voies mieux frayées que les autres, et que les courants suivent de préférence, parce qu'ils y rencontrent une résistance moindre; disposition qui est le fondement de l'habitude. C'est encore là une vue de l'esprit que l'on retrouve aujourd'hui dans tous les ouvrages de psychologie inspirés par les idées de l'école anglaise.

III

Les perceptions ordinaires du monde extérieur, comme un grand nombre des actes de notre vie quotidienne, ne sont pas susceptibles d'analyse, à cause de la rapidité que leur imprime l'habitude. Une des premières conditions de la conscience est la durée; les actes qui

restent au-dessous d'un certain minimum, déterminé très exactement par les recherches psycho-physiques, ne s'accompagnent pas de conscience, ils s'accomplissent comme de simples fonctions du système nerveux. Il en résulte que, lorsque les diverses parties d'une opération mentale se succèdent rapidement et régulièrement, il n'y a point de conscience de chacune des parties isolément; l'esprit saisit le résultat sans pouvoir se rendre compte des étapes successives que la pensée a traversées. Combien ne pourrait-on pas citer d'actes intellectuels qui paraissent simples parce que la conscience n'en voit pas le détail! On comprend dès lors que, si l'on peut se placer dans des conditions telles que la perception soit ralentie dans sa marche, on pourra s'assurer directement que la perception n'est pas un acte simple et spontané, mais qu'elle se compose de plusieurs parties et a lieu en plusieurs temps.

Supposons que nous cherchions notre chemin dans une salle obscure, et que, arrivés près de la cheminée, notre main rencontre quelque chose de dur et de rugueux; l'impression de toucher mettant aussitôt en activité, par une réaction réflexe, les groupes musculaires de la main, de l'avant-bras et du bras, nous chercherons à explorer le corps inconnu, pour apprendre quelle est sa grandeur, sa forme, sa résistance, son poids. Supposons que ces renseignements nouveaux ne nous éclairent pas sur la nature de l'objet; notre connaissance ne dépassera guère la notion de certaines impressions tactiles unies dans un ordre défini à certaines impressions musculaires; en dehors de la suggestion visuelle d'un corps étendu et de quelques autres idées élémentaires, il n'y aura ni interprétation des impressions reçues, ni raisonnement; l'apparence visible du corps touché ne jaillira pas dans l'esprit. Mais, au bout de quelque temps d'incertitude, il pourra se former un souvenir vague d'avoir déjà éprouvé les mêmes impressions de la main dans des occasions précédentes; le souvenir se précisant, nous nous rappellerons que nous avons touché la veille, au même endroit, un coquillage de mer qui donnait aux doigts la même impression complexe de surface dure et garnie d'aspérités. Pendant un moment peut-être, ce souvenir sera pensé comme souvenir, sans être rapporté à l'impression présente; puis, un moment après, notre attitude mentale changera; le souvenir évoqué servira à interpréter l'impression actuelle; l'image mentale du coquillage viendra se combiner à l'impression tactile; nous aurons une perception.

En analysant l'opération que nous venons de décrire, on voit qu'elle se compose de trois parties bien distinctes : 1° une impression actuelle : c'est l'impression faite sur la main; 2° la restauration

d'une impression antérieurement éprouvée et semblable à la précédente : c'est l'impression tactile produite le jour précédent par le même objet et conservée dans la mémoire; nous appellerons cette impression l'ÉTAT DE CONSCIENCE INTERMÉDIAIRE ; 3° la restauration d'autres impressions unies par la contiguité à l'impression tactile restaurée, et formant avec elle un tout organique; c'est surtout l'image visuelle du coquillage. On voit également la raison pour laquelle ces trois impressions se sont succédé dans la conscience et l'ont fait suivant un ordre déterminé; l'impression des sens a rappelé le souvenir d'une impression analogue par la force de la similarité; cette seconde impression a suggéré les autres par l'effet de la contiguité. Ne pourrait-on pas d'ailleurs supposer *à priori* que tel doit être l'ordre suivi? Nous avons une impression A′ associée par l'expérience à l'impression B. Une impression nouvelle, A, qui ressemble à l'impression A′, suggère l'impression B, qui ne lui est rattachée par aucun lien. Comment peut-elle le faire, sinon par l'intermédiaire de l'impression A′?

La question est de savoir si ce sont là les phénomènes qui se produisent dans nos perceptions ordinaires. Il semble à première vue que non. Nous avons bien dans la perception une impression reçue par les sens, et les impressions idéales qui font l'objet de l'inférence; mais l'*état de conscience intermédiaire* paraît manquer. Reprenons notre exemple de l'orange; l'impression réelle, c'est la sensation donnée à l'œil; les impressions idéales inférées, ce sont tous les attributs, invisibles pour l'œil, que nous reconnaissons à l'objet, comme la résistance, la forme, etc. Ces deux états de conscience paraissent se succéder sans solution de continuité; il n'y a pas d'acte intellectuel et conscient par lequel nous reconnaissions une ressemblance entre l'impression visuelle de l'orange que nous éprouvons en ce moment et les impressions visuelles du même objet que nous avons antérieurement reçues.

On peut avoir facilement raison de cette différence entre les deux cas : elle tient aux conditions mêmes auxquelles est soumise l'aperception de la ressemblance. Quand il n'y a qu'une ressemblance imparfaite entre une impression présente et une impression passée, nous ne manquons pas de constater la nature du lien d'association qui les unit et qui permet à l'une de restaurer l'autre, nous remarquons d'autant plus ce lien que la restauration n'a pas toujours lieu, et que souvent elle est le prix d'une attention soutenue. C'est ce dernier cas qui s'est réalisé dans notre perception tactile.

Lorsque la ressemblance entre deux impressions est parfaite et portée jusqu'à l'identité, elle ne manque jamais de produire son effet; l'im-

pression présente restaure immédiatement l'impression passée qui lui ressemble; il ne se produit ni incertitude ni efforts conscients; l'opération est aussi instantanée que nécessaire. Ajoutons comme cause agissant dans le même sens le fait que la restauration a souvent eu lieu, et qu'un acte devient plus rapide à la suite de nombreuses répétitions. Ces conditions sont celles où se produisent le plus grand nombre de nos perceptions; entre l'impression actuelle d'un objet et la trace qu'il a laissée dans le souvenir, la ressemblance touche à l'identité; aussi les deux états de conscience se fusionnent-ils instantanément, et notre esprit passe sans intervalle appréciable de l'impression présente aux impressions des autres sens qui sont associées à l'*état de conscience intermédiaire*.

C'est ce qui a lieu certainement dans une inférence que nous apprenons à faire et que nous faisons de plus en plus facilement à mesure que notre éducation se perfectionne : je veux parler de la lecture. Cette opération mentale nous donne un exemple sans pareil de la force que peuvent acquérir des associations d'idées par de fréquentes répétitions, alors même qu'elles ne reposent sur aucun fait naturel. Par suite de l'association établie conventionnellement entre ces trois choses, la représentation écrite, le son et la signification d'un mot, nous ne pouvons pas jeter les yeux sur une page imprimée sans qu'aussitôt les sons et les idées qui sont associés aux caractères écrits arrivent à la pensée avec une force irrésistible. Qu'on le veuille ou non, l'association produit son effet, à moins qu'une maladie cérébrale n'ait détruit ce que l'éducation avait formé (cécité verbale des aphasiques). Mais nous n'avons pas seulement à considérer dans la lecture l'effet d'une association qui se répète et se fortifie par la répétition; il y a dans cette opération quelque chose de plus, un raisonnement; lire, c'est raisonner. En effet, lorsque nous faisons une lecture, les mots que nous avons sous les yeux ne sont pas absolument les mêmes, à rigoureusement parler, que ceux auxquels nous avons appris à associer différents sons articulés et différentes significations; ce sont des mots nouveaux. Le mot « maison » contenu dans un livre n'est pas identique au mot « maison » contenu dans un autre livre et écrit avec des caractères semblables; il y a similitude, il n'y a pas identité. M. Stuart Mill a pris soin d'attirer l'attention sur ces ambiguités verbales contre lesquelles presque personne n'est suffisamment en garde. « La ressemblance, dit-il, portée au plus haut degré possible, jusqu'à l'indistinction, est souvent appelée identité, et les choses semblables sont dites les mêmes.... comme lorsque je dis que la vue d'un certain objet me donne aujourd'hui la même sensation ou la même émotion qu'elle me donnait hier

ou qu'elle donne à une autre personne. C'est là évidemment une application inexacte du mot même; car la pensée que j'ai eue hier s'en est allée pour ne plus revenir; celle que j'ai aujourd'hui est une une autre pensée parfaitement semblable peut-être à la première, mais distincte. » Nous renvoyons à la *Logique* de Stuart Mill (p. 76, t. I) pour le reste du passage. Donc, attribuer le même son et le même sens à des caractères parfaitement semblables, mais distincts, c'est transporter ce qui est admis dans un cas à un autre cas de même espèce, mais distinct, c'est étendre ses connaissances premières par le moyen d'un simple travail de l'esprit, en un mot c'est raisonner.

Il est vrai que l'opération est tellement simple, tellement élémentaire qu'on refuserait de lui appliquer le nom de raisonnement, si elle n'en présentait pas tous les caractères. Dans ces conditions, devons-nous nous attendre à voir se succéder dans la lecture d'un mot les trois impressions qui existent, selon nous, dans toute perception, à savoir l'impression visuelle du mot écrit, le souvenir visuel de ce mot (état de conscience intermédiaire), le souvenir du son articulé? Cela ne me paraît pas douteux. Je ne conçois pas qu'une impression des sens puisse susciter directement une seconde impression dans l'esprit, s'il n'existe entre ces deux états de conscience aucune association préalable, aucun rapport d'aucune sorte; ce serait admettre que la succession des pensées se fait au hasard et sans règle; et d'autre part je trouve que, s'il existe une impression intermédiaire, qui ressemble à la première impression et qui est associée à la seconde, il est très vraisemblable que la première impression ne suscite la seconde que par le moyen de cette impression intermédiaire. Seulement, dans la lecture, la ressemblance qui existe entre l'impression visuelle d'un signe écrit et le souvenir d'un signe semblable est si grande et si complète qu'il est naturel que l'esprit les confonde, les prenne l'un pour l'autre, et que l'*état de conscience intermédiaire* n'arrive pas à la conscience comme une impression distincte. Le courant nerveux dégagé par la première impression occupe le même système de fibres et de cellules que le courant qui correspond à l'état de conscience intermédiaire, et, par suite de cette identité de siège, il prend ensuite les mêmes directions, gagne les mêmes parties de l'encéphale qui sont dévolues aux impressions auditives, et finalement réveille la même impression de son articulé.

Ceci nous permet de faire un pas de plus. Nous connaissons maintenant l'ordre dans lequel se succèdent les états intellectuels qui composent une perception. Il nous reste à savoir comment il se fait que la sensation actuelle s'associe à des sensations anciennes et

renaissantes, qui n'ont jamais été expérimentées en contiguïté avec elle. Par quel procédé une association s'établit-elle entre ces deux états de conscience? ce qui revient à se demander par quel procédé se fait l'œuvre du raisonnement, car le résultat psychologique de cet acte est essentiellement d'associer et d'unir. La réponse à cette question a été vaguement indiquée dans les paragraphes qui précèdent; il reste à la formuler en termes explicites et à mettre en relief la propriété remarquable de la similarité que nous avons nommée la propriété de fusion. Appelons A l'impression actuelle d'un corps extérieur; appelons A'-B la somme complète des impressions passées que le même objet extérieur a produites sur notre esprit; dans cette somme, la lettre A' désignera plus particulièrement les impressions anciennes qui sont identiques avec l'impression présente, et auquel nous conservons le nom d'*état de conscience intermédiaire.* Ceci posé, nous dirons que, lorsque l'impression A se produit, elle restaure par l'effet de la similarité le souvenir de l'impression A' et se fusionne avec elle instantanément et sûrement; les deux impressions n'en font qu'une pour la conscience, de même que les deux pointes de compas dans notre ancienne expérience sur la sensibilité de la peau. Puis l'impression A' amène dans le champ de l'esprit la somme des impressions connotées par B, qui lui sont rattachées par les liens de la contiguïté. Or, comme nous savons que l'impression A' s'est fusionnée avec l'impression A, il en résulte que l'esprit passe immédiatement de la conscience de A à la conscience de B; l'impression A suggère directement l'impression B. C'est dire, en termes psychologiques, qu'il s'est formé une association entre ces deux états de conscience.

La supposition qu'il existe dans toute perception un état de conscience intermédiaire (A') servant de trait d'union entre l'impression des sens (A) et l'impression de l'esprit (B) me paraît rendre claire une opération mentale qui, sans cette supposition, serait parfaitement incompréhensible; c'est comme le mot qui, intercalé dans un texte mutilé, permet d'en comprendre le sens. En effet. remarquons qu'on peut retrouver dans les phénomènes de la perception ainsi reconstitués toutes les parties qui composent un raisonnement logique, en tenant compte, bien entendu, de la difficulté d'expliquer le simple par le composé et d'appliquer au raisonnement simplifié de la perception une analyse qui n'a pas été faite pour ce genre d'inférence.

En premier lieu, la perception contient les trois termes dont se compose essentiellement une inférence légitime; ils sont indiqués dans notre analyse par les lettres A, A' et B; l'état de conscience

intermédiaire représente ce qu'on appelle le moyen terme; A et B représentent le petit et le grand terme.

En second lieu, il est possible de décomposer l'opération en trois parties correspondant aux trois propositions verbales des raisonnements logiques qui ont reçu les noms de majeure, de mineure et de conclusion; ce curieux rapprochement est masqué en partie, par suite de l'impossibilité de traduire dans le langage de la logique consciente une inférence qui a pour objet des sensations (nous reviendrons tout à l'heure sur ce point); mais il faut savoir négliger les différences superficielles, et s'en tenir aux caractères fondamentaux, qui sont identiques dans les deux cas. On ne peut pas mettre l'opération mentale de la perception sous la forme d'une série de propositions; mais une proposition n'est que l'expression verbale d'un fait psychique particulier, et ce fait psychique se retrouve dans l'acte de la perception. Ce qu'on appelle conclusion dans un raisonnement logique est représenté ici par l'opération de l'esprit qui affirme la coexistence de l'impression A et de l'impression B, de l'impression sensorielle et de l'impression mentale. Dans un raisonnement logique, la conclusion a pour objet d'affirmer une association entre deux objets, ou entre un objet et une propriété, ou entre deux événements; ici, l'association est affirmée de deux sensations; c'est toute la différence. De même, la mineure, correspond à l'acte par lequel l'esprit reconnait la ressemblance de l'impression A et de l'impression A'. Dans un raisonnement logique, la ressemblance porte sur des objets, sur des propriétés et sur des événements; ici, elle porte sur des sensations; c'est encore toute la différence. Nous avons vu pour quelle raison l'assimilation des deux impressions ne se fait pas par un jugement réfléchi et délibéré, mais par un acte instinctif, qui le plus souvent passe inaperçu. Enfin, la majeure est représentée par le fait de connaître la coexistence de A' et de B; et l'on pourrait encore, s'il en était besoin, montrer l'analogie de cette opération avec la majeure d'un raisonnement logique. Cette partie de l'inférence n'est jamais représentée à l'esprit d'une manière distincte, mais elle n'en constitue pas moins une des pièces les plus importantes du mécanisme du raisonnement; il est nécessaire que ce fait d'expérience, l'association de l'impression A' à l'impression B, soit gravé dans l'esprit de la personne qui perçoit; sans cela, il n'y aurait pas de perception possible. En effet, conformément à la succession d'états de conscience qui caractérisent un raisonnement, l'esprit passe de l'impression A à l'impression A' et de celle-ci à l'impression B; s'il n'existait aucune association entre l'impression A' et l'impression B, l'impression B ne serait pas suggérée, la chaîne des

états de conscience serait interrompue; en un mot il n'y aurait pas de raisonnement. Nous comprenons ainsi comment il peut être suffisant de connaître une vérité expérimentale pour en tirer une conclusion, bien que cette vérité ne devienne pas l'objet d'un souvenir distinct, toutes les fois que l'esprit s'en sert. Nous comprenons, en d'autres termes, comment il peut se faire que les deux prémisses d'un raisonnement restent dans le domaine de l'inconscient, et que la conclusion seule arrive à la pensée.

Il resterait encore à faire remarquer que les grand, moyen et petit termes, B, A', A sont distribués dans les deux prémisses et dans la conclusion selon les règles que l'on trouve observées dans tous les raisonnements; nous laisserons au lecteur le soin de s'en convaincre par lui-même, car le fait est trop évident pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Pour éclairer cette démonstration un peu abstraite par un exemple concret, revenons à la perception visuelle de l'orange, exemple qui nous a déjà tant servi. Nous avons pris pour point de départ cette observation que l'impression faite sur l'œil est suivie immédiatement par la représentation mentale des sensations de la vue et des autres sens que nous éprouverions en nous éloignant de l'orange, ou bien en faisant les mouvements nécessaires pour la saisir, la peser, le couper et l'examiner de toutes les façons. L'acte de l'esprit qui unit à l'impression actuelle de la vue cet ensemble de sensations possibles, c'est-à-dire cet ensemble d'idées, est, nous le savons, un raisonnement. Si l'hypothèse que nous venons d'exposer sur le mécanisme du raisonnement est exacte, voici comment les choses doivent se passer. Il faut d'abord admettre — et ceci ne souffre aucune difficulté — que notre esprit a réuni et associé graduellement, par des expériences précédentes, l'apparence visible de l'orange à toutes les espèces de sensations que ce corps agissant sur nos autres sens est capable de nous donner; de telle manière que si, pour une cause ou pour une autre, l'image visuelle de l'orange vient à être représentée à l'esprit, cette image suggérera, en vertu de l'association formée, le souvenir des autres impressions que le même corps nous a fait éprouver. La seule condition nécessaire à cet effet, c'est qu'un nombre suffisant d'expériences soit intervenu (majeure du raisonnement). Cette condition étant réalisée, lorsque nous voyons devant nous une orange, l'image du fruit qui se fait dans l'œil doit rappeler l'image semblable qui existe dans notre mémoire; mais ces deux impressions ne restent pas distinctes, elles se fusionnent, elles ne forment qu'une seule impression; ce qui apparaît à notre œil, ce n'est pas le simple effet des rayons lumineux agissant actuellement sur notre rétine,

c'est un état de conscience formé par l'addition à l'impression présente de toutes les impressions que la vue du même objet a produites sur nous (mineure du raisonnement). Considérons maintenant combien est remarquable la conséquence de ce phénomène. Ces impressions renaissantes qui viennent renforcer, à notre insu, l'impression actuelle de la vue, évoquent dans l'esprit les impressions des autres sens, c'est-à-dire du toucher, du sens musculaire, de l'odorat et du goût, qui leur sont associées par contiguïté; et c'est pour cette raison que, aussitôt après avoir reçu la sensation optique causée par l'objet présent à nos sens, nous avons conscience de ces impressions tactiles, musculaires et autres, dont la combinaison nous donne la perception d'un objet extérieur et présent (conclusion). L'action successive de la loi de similarité et de la loi de contiguïté suffit pour expliquer cette opération mentale. Quant à la raison pour laquelle les idées suggérées dans l'esprit de l'observateur sont projetées au dehors, ou, comme on dit, extériorisées, c'est une question que nous avons déjà examinée.

Tels sont les phénomènes psychologiques qui composent une perception; la production et la marche de ces phénomènes ont lieu selon des règles fixes et invariables, qui sont en dehors de la volonté et sur lesquelles la volonté ne peut rien. Lorsque nous dirigeons le regard vers l'endroit où l'orange se trouve placée, notre impression visuelle est suivie par une série d'inférences qui se déroulent constamment et nécessairement; nous n'avons pas le pouvoir de restreindre notre conscience à l'impression brute causée par l'objet, c'est-à-dire à la sensation d'une tache jaune ; nous n'avons pas le pouvoir d'isoler cette impression des raisonnements nombreux qui la suivent et qui nous donnent la perception d'un objet déterminé sous le rapport de la grandeur, de la forme et de la position dans l'espace. On peut dire que la formation d'une conclusion logique, quand les prémisses sont posées, est, comme la production d'un réflexe à la suite du stimulus approprié, une nécessité automatique. Il nous est aussi difficile de suspendre le raisonnement provoqué par une sensation que de nous opposer, par exemple, aux mouvements réflexes provoqués par un corps étranger qui s'engage dans la trachée. C'est que la perception représente ce qu'il y a de plus permanent dans l'expérience d'un individu, et l'état nerveux qui lui correspond est aussi fortement organisé que l'état nerveux des réflexes et des instincts les plus nécessaires à la vie.

Ainsi qu'on a pu s'en apercevoir à plusieurs reprises, le langage est impuissant à décrire ce qui se passe dans le raisonnement par lequel une perception est formée. C'est là et non ailleurs qu'il faut

chercher la grande différence qui sépare les raisonnements logiques et ceux que nous tirons de nos sensations; les premiers peuvent être exprimés sous la forme d'une série de propositions, les seconds ne le peuvent pas. Il suffira d'un exemple pour le faire sentir. Une personne qui éprouve une sensation lumineuse sur la partie droite de la rétine est déterminée à croire qu'il existe à sa gauche un corps lumineux ou éclairé. Perception qui se renouvelle souvent dans la vie pratique; beaucoup d'auteurs ont voulu l'expliquer par un mécanisme nerveux préexistant; mais cette opinion doit être abandonnée. C'est l'expérience qui nous a fait connaître que, lorsque les éléments nerveux de la région droite de la rétine sont impressionnés, le corps lumineux est à gauche; nous avons constaté à maintes reprises que c'est du côté gauche qu'il faut diriger ses mouvements, soit pour se rapprocher de l'objet et le saisir, soit pour le cacher; une association s'est établie empiriquement entre une impression particulière de l'œil et une position déterminée de l'objet. Lorsqu'une nouvelle sensation lumineuse se produit à la même place, c'est en vertu de l'association formée, que la présence de l'objet à gauche est aussitôt suggérée à l'esprit. Bref, nous trouvons dans cette perception très simple tous les éléments d'un raisonnement; mais peut-on mettre ce raisonnement sous la forme d'un syllogisme? On essayera peut-être cette formule :

Toute sensation qui siège sur la région droite de la rétine correspond à un objet situé à gauche;

La sensation que je reçois a son siège à droite;

Donc elle correspond à un objet situé à gauche.

Mais ce raisonnement ne saurait être accepté comme satisfaisant, car la grande majorité des personnes ne connaissent ni la structure de l'œil, ni les lois de la réfraction, ni par conséquent le siège des sensations visuelles, ce qui ne les empêche pas de juger très exactement de la position des objets dans l'espace; et d'autre part les personnes qui possèdent une connaissance approfondie de l'anatomie de l'œil et des lois de la lumière ne font jamais intervenir ces notions scientifiques dans la perception des objets. Le fait est que, dans l'exemple que nous discutons, notre expérience nous a fait associer la notion d'un objet situé à notre gauche à une sensation particulière de la rétine ayant son caractère propre, ou, comme on dit, son signe local; il importe peu que, nous connaissions ou que nous ignorions le siège qu'occupe cette sensation sur la sphère creuse de la rétine; ce qui est essentiel, c'est que par son signe local, cette sensation ne puisse être confondue avec aucune autre sensation lumineuse ayant son siège sur un autre point. Toutes les fois qu'une sensation

nouvelle (A) et semblable à la sensation première (A′) se produit, nous avons, par le mécanisme déjà décrit, la suggestion d'un objet situé à gauche (B). Mais nous ne pouvons pas dire en quoi l'impression nouvelle ressemble à l'ancienne; la nature de cette ressemblance n'arrive pas jusqu'à la conscience, bien que la ressemblance existe et produise un effet mental; et quand même nous aurions directement conscience que le signe local des deux impressions A et A′ est identique, nous n'aurions pas de mot pour exprimer cette identité et pour désigner séparément chacune des impressions qui se suivent dans une perception. Le langage suffit à peine à désigner les objets extérieurs que nous avons pratiquement besoin de distinguer les uns des autres; il n'a point été fait pour nommer des sensations. De là l'impossibilité d'exprimer sous la forme de propositions verbales des raisonnements qui ont pour objet des sensations et des rapports entre des sensations.

Nous terminons ici cette étude, qui n'est, comme on peut le voir, qu'une esquisse. Nous nous sommes attaché à dessiner les grandes lignes de notre sujet, en oubliant volontairement les détails, dont le nombre est infini. C'est seulement à ce prix qu'on peut arriver à une vue d'ensemble. Notre conclusion sera cette définition du raisonnement, qui résume brièvement tout ce qui précède : « *Le raisonnement consiste dans l'établissement d'une association entre deux états de conscience, au moyen d'état de conscience intermédiaire qui ressemble au premier état et qui est associé au second.* »

ALFRED BINET.

NOTES ET DISCUSSIONS

LES MODIFICATIONS ARTIFICIELLES DU CARACTÈRE
DANS LE SOMNAMBULISME PROVOQUÉ

Monsieur et cher Directeur,

Je vous adresse quelques réflexions — que m'a suggérées l'important article de M. Richet — sur les modifications artificielles du caractère moral et des penchants moraux dans le somnambulisme provoqué.

M. Richet traite deux questions : amnésie de la personnalité et mémoire inconsciente.

I. Pour bien démontrer l' « amnésie de la personnalité » dans les cas de somnambulisme provoqué, il faudrait démontrer mieux l'amnésie du *caractère moral*, qui est la marque essentielle de la personnalité; cette transformation du caractère s'est produite en partie dans le cas célèbre cité par le Dr Azam, mais nulle part je ne la constate d'une façon assez formelle dans les expériences de M. Richet. J'aurais voulu, par exemple, que, transformant Mme A.... en un général, il la plaçât dans quelque alternative morale et lui donnât le choix entre deux postes honorables, mais dont l'un offrît une mort à peu près certaine; on aurait vu si la timidité de la femme reprenait le dessus. Il me paraît très probable que plusieurs somnambules, jouant tour à tour un même rôle, agiraient *différemment* dans la *même* situation, suivant leur sexe, leur éducation, leurs habitudes, etc. Il est probable que la femme mariée dont nous parle M. Richet ne s'acquittera pas du rôle de « marin » avec la même crudité d'expression que la seconde patiente. En d'autres termes, la personnalité ancienne ne doit pas disparaître totalement pour laisser place à une personnalité tombée des nues; les nouvelles tendances éveillées ne sont sans doute qu'une *composition* des forces anté-

rieurement données dans l'organisme avec l'impulsion nouvelle imprimée par la volonté du magnétiseur.

M. Richet serait peut-être aussi porté à trop distinguer la « comédie vécue » des somnambules de la comédie composée par les auteurs dramatiques ou jouée par les acteurs. Les poètes ou les musiciens d'une organisation nerveuse très impressionnable ont positivement vécu les rôles qu'ils composaient; Weber crut voir le diable après l'avoir évoqué dans sa musique; Shelley avait aussi des hallucinations; Flaubert (d'après M. Taine) avait à la bouche le goût de l'arsenic lorsqu'il décrivit l'empoisonnement de Mme Bovary; la Malibran devait se confondre elle-même par instants avec Desdémone. Chacun de nous, dans le rêve, s'est également transformé en une autre personne humaine, ou même en un cheval, en un oiseau, etc. Jusque dans la vie éveillée, il y a toujours en nous, comme dans Maître Jacques de Molière, plusieurs personnages qu'un changement d'habit suffit à susciter successivement. Le timbre même de la voix, qui touche de si près à la personnalité, change souvent d'une façon notable lorsqu'on passe d'un rôle à l'autre, et telle personne n'a plus le même accent dans un salon qu'en famille. Si le proverbe « qu'on ne connaît quelqu'un qu'après avoir mangé un boisseau de sel avec lui » est éternellement vrai, c'est que, pour connaître quelqu'un, il faut l'avoir vu successivement jouer tous les rôles de la comédie humaine. Il n'en est pas moins certain que, dans les personnages les plus divers, chacun garde l'ensemble des instincts héréditaires et des tendances acquises qui lui sont propres et qui constituent son individualité, son caractère. Que ces instincts passent à l'état latent et tout à fait inconscient (comme dans le rêve et le somnambulisme) ou restent vaguement conscients (comme parfois dans la veille), la chose est secondaire, pourvu qu'ils existent et qu'ils agissent. Maître Jacques restera toujours Maître Jacques, dans son rôle de cocher comme dans celui de cuisinier; même s'il oubliait tout à fait le premier rôle en jouant le second, il ne perdrait pas pour cela tous les traits de son caractère moral, de son visage intérieur, pas plus qu'il ne transformerait absolument ceux de sa figure. On n'a jamais conscience de tout son être, et il est facile de comprendre que, dans certains cas de délire, cette conscience toujours très limitée se délimite encore plus étroitement, pour embrasser seulement le personnage provisoire qui vous est confié. Mais l'ensemble du caractère et de la personne subsiste encore dans la pénombre; il demeure une cause constante de phénomènes intérieurs. Lorsque, dans le brouillard qui couvre la mer, un petit rayon de soleil, perçant un nuage, vient à tomber sur l'eau mouvante, le coin

circonscrit qu'il éclaire semble se mouvoir spontanément et constituer je ne sais quoi de distinct, de séparé, d'indépendant; mais en réalité ce coin même emprunte le frisson de son eau à l'ondulation de tout l'océan. C'est ainsi que les tendances habituelles de notre caractère moral et de notre personnalité doivent se retrouver jusque dans les perturbations les plus visibles qui semblent les supprimer. M. Richet veut établir une distinction entre la personnalité et le moi pour ramener exclusivement la première à un phénomène de mémoire; mais n'admet-il pas lui-même, dans l'état de veille, une mémoire inconsciente? Cette mémoire doit exister également dans l'état de somnambulisme et lier étroitement entre elles les diverses phases des transformations; bien plus, cette mémoire est en grande partie consciente; n'existe-t-il pas, dans tous les exemples cités, une mémoire des mots, conséquemment des idées et des impressions, et ces impressions ne porteront-elles pas toujours la marque propre de l'individualité? Il est probable qu'on peut même retrouver dans chaque somnambule comme dans chaque écrivain une sorte de *style* personnel, et « le style, c'est l'homme. » L'ensemble de phénomènes mécaniques qui est la base de la personne au point de vue scientifique ne peut pas s'évanouir brusquement; il se produit des combinaisons nouvelles, mais rien de ce qui pourrait ressembler à une création.

II. Ce qu'il y a de plus remarquable dans lès faits relatés par M. Richet, c'est certainement ces cas de mémoire inconsciente qui rappellent les merveilleuses ou terribles légendes sur Cagliostro. Dans ces exemples, M. Richet semble avoir pu créer de toutes pièces, au moyen d'un *ordre extérieur*, une *tendance intérieure*, un penchant persistant dans l'ombre après le retour à l'état normal et s'imposant en quelque sorte à la volonté du patient. Dans ces curieux exemples, le rêve du somnambule semble encore le dominer et diriger sa vie après son réveil. L'inverse avait été depuis longtemps observé. On avait remarqué que chacun de nous peut régler en quelque façon son sommeil, diriger ses rêves dans une certaine mesure et fixer d'avance l'heure du réveil. Pour mon compte, j'ai souvent observé cette influence de la volonté sur les rêves, influence tout à fait inconsciente pendant le rêve même et pourtant facile à constater au réveil; bien souvent je me suis éveillé à demi au milieu de rêves tristes; j'ai voulu en changer la direction, et, reprenant le même rêve, je l'ai vu redevenir gai.

Nous croyons qu'il y aurait ici une source féconde d'expériences très curieuses et très importantes pour l'étude des instincts. En effet, les ordres donnés par le magnétiseur semblent susciter, au milieu de

tous les instincts de l'être, une tendance nouvelle, un instinct artificiel à l'état naissant. Le cas le plus curieux qu'ait observé peut-être M. Richet se trouve relaté dans un article précédent d'octobre 1880. Il s'agit d'une femme qui mangeait fort peu d'habitude. Un jour, pendant son sommeil, M. Richet lui dit qu'il fallait manger beaucoup. Etant réveillée, elle avait complètement oublié la recommandation; cependant, les jours suivants, la religieuse de l'hôpital prit M. Richet à part pour lui dire qu'elle ne comprenait rien au changement accompli chez la malade. « Maintenant, dit-elle, elle me demande toujours plus que je ne lui donne. » — Il y a là non seulement exécution d'un ordre particulier, mais impulsion inconsciente se rapprochant de l'instinct naturel. En somme, tout instinct, naturel ou moral, dérive, selon la remarque de Cuvier, d'une sorte de somnambulisme, puisqu'il nous donne un ordre dont nous ignorons la raison. Nous entendons la « voix de la conscience » sans savoir d'où elle vient. Pour varier les expériences, il faudrait ordonner à la patiente non seulement de manger, mais par exemple de se lever matin tous les jours, de travailler assidûment. On pourrait en venir à modifier par degrés de cette manière le caractère moral des personnes, et le somnambulisme provoqué pourrait prendre une certaine importance, comme moyen d'action, dans l'hygiène morale de l'humanité. Toutes ces hypothèses tentantes sont suspendues à la question de savoir si les observations de M. Richet portent sur des cas rares et exceptionnels ou si les faits qu'il raconte pourraient se reproduire et se généraliser chez la plupart des sujets.

Au cas où les expérimentations de ce genre se confirmeraient, on pourrait aller plus loin et voir s'il ne serait pas possible d'annuler, par une série d'ordres répétés, tel ou tel instinct naturel. On dit qu'on peut faire perdre à une somnambule la mémoire, par exemple la mémoire des noms; on pourrait même, selon M. Richet, faire perdre toute la mémoire (*Rev. philos.*, novembre 1880); il ajoute : « Cette expérience ne doit être tentée qu'avec une grande prudence; j'ai vu survenir dans ce cas une telle terreur et un tel désordre dans l'intelligence, désordre qui a persisté pendant un quart d'heure environ, que je ne voudrais pas recommencer souvent cette tentative dangereuse. » Si l'on identifie la mémoire, comme la plupart des psychologues, avec l'habitude et l'instinct, on pensera qu'il serait possible aussi d'anéantir provisoirement chez un somnambule tel instinct, même des plus fondamentaux, comme l'instinct maternel, l'instinct de conservation, etc. Et maintenant il faudrait savoir si cette suppression de l'instinct ne laisserait pas quelques traces après le réveil. On pourrait alors éprouver la force de résistance des divers instincts,

par exemple des instincts moraux, et constater lesquels sont les plus profonds et les plus tenaces, des penchants égoïstes ou altruistes. On pourrait en tout cas tenter l'expérience pour les habitudes ou manies héréditaires, on pourrait voir si une série d'ordres ou de conseils longtemps répétés pendant le sommeil pourrait atténuer par exemple la manie des grandeurs ou des persécutions. On commanderait d'aimer ses ennemis au fou qui se croit un objet de haine; on défendrait la prière à celui qui croit entrer en communication directe avec Dieu, etc. En d'autres termes, on essayerait de contrebalancer une manie naturelle par une autre artificielle, créée pendant le sommeil. On aurait ainsi dans le somnambulisme un sujet d'observations psychologiques et morales bien plus riche que dans la folie. L'un et l'autre sont des détraquements du mécanisme mental; mais, dans le somnambulisme provoqué, ce détraquement peut être calculé et réglé par le magnétiseur. On pourrait concevoir une action sur l'intelligence et le sens moral analogue à celle du chirurgien sur les yeux atteints de strabisme : on guérit en effet le strabisme, non en fortifiant les muscles trop faibles, mais en relâchant ceux qui n'ont parfois que la force normale. Quoi qu'il en soit, les faits observés par M. Richet indiquent à coup sûr une nouvelle voie de recherches, et peut-être un nouveau moyen d'action sur la volonté humaine (au moins dans son état morbide).

Veuillez agréer, monsieur et cher Directeur, l'expression de mes sentiments bien dévoués.

M. Guyau.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Francisque Bouillier. LA VRAIE CONSCIENCE. Un volume in-12. Hachette, 1882.

M. Francisque Bouillier a toujours étudié avec une prédilection marquée les problèmes dont traite son nouvel et important ouvrage. Il faisait paraître en 1872 *La conscience en psychologie et en morale*, et en 1875 *Morale et progrès*. C'est d'ailleurs un des traits de ce savant et consciencieux philosophe de tendre sans cesse à la plus haute perfection des ouvrages qu'il donne au public : comparez les éditions de l'*Histoire de la philosophie cartésienne* et du *Principe vital et de l'âme pensante*, et vous constaterez à chaque page des signes certains de ce besoin du mieux, de cette haute probité littéraire et philosophique, qui sont les marques infaillibles d'un profond respect de la science et des lecteurs. On peut donc être sûr d'avance que M. Bouillier, en reprenant aujourd'hui une série de recherches, pour lesquelles nul n'est mieux préparé, puisqu'elles l'ont attiré et absorbé toute sa vie, saura renouveler son sujet et le traiter avec la sûreté d'érudition et la richesse d'informations qui lui sont habituelles. Un autre attrait des livres de M. Bouillier, c'est la parfaite clarté du style, la sûreté de la méthode, qualités de plus en plus rares parmi nous et qu'il serait si précieux de conserver, ou plutôt de retrouver et de reconquérir. M. Bouillier a horreur des à peu près, des formules mystérieuses et prétentieuses, qui déguisent et dissimulent le vide de la pensée : il est l'homme des saines traditions, toujours fidèle, pour le fond et pour la forme, à la grande école française dont il est l'illustre historien. Et ne croyez pas que M. Bouillier répugne aux idées nouvelles et se montre systématiquement hostile aux théories les plus hardies, les plus aventureuses de la philosophie contemporaine. Non : il les condamne souvent; il craindrait par-dessus tout d'être soupçonné de complaisance pour certaines hardiesses dangereuses, à son avis, pour l'avenir de la philosophie. Mais ces hardiesses même, il serait bien fâché de les interdire aux autres : on sent que c'est avec sympathie qu'il étudie les doctrines qu'il repousse avec une énergie extrême. Alors même qu'il se fâche et proteste, non sans vivacité, au nom du bon sens et de la science, il sait prendre son bien où il le trouve et enrichir la psychologie traditionnelle de toutes les découvertes dont

la « nouvelle psychologie » est si fière. Mais ne lui demandez pas de reconnaître dans cette « prétendue » science nouvelle une découverte ou une conquête de la philosophie : à ses yeux, la science n'est ni ancienne ni nouvelle; il n'y a qu'une seule psychologie qui s'enrichit avec le temps, *vires acquirit eundo,* et accepte toutes les bonnes volontés. M. Bouillier ne veut pas « *qu'on lui vole son moi* », selon l'ingénieuse expression de Michelet, mais il ne se croit pas obligé de s'absorber dans la contemplation de ce moi; il aime, au contraire, à sortir de chez lui et à faire des excursions fructueuses et instructives dans le domaine entier de la philosophie. Voilà pourquoi les ouvrages de ce sévère gardien des traditions sont très lus et très estimés de la jeune génération des philosophes. Tel, selon la spirituelle expression de Bersot, se joue de la philosophie ou du moins joue de la philosophie; M. Bouillier non seulement la prend au sérieux, l'aime et la cultive avec passion, mais, chose rare aujourd'hui, sait l'enseigner et la faire comprendre. Ne cherchez pas ici de brillantes variations sur un thème heureusement choisi : cherchez-y des convictions solides, une doctrine nette et précise, le sens profond de la réalité joint au goût des sérieuses spéculations.

Si M. Bouillier se défendait trop vivement de faire leur part aux nouveautés psychologiques, on serait tenté, par représailles, de le placer à la tête de l'école dont il gourmande les audaces. Son livre sur le principe vital et l'âme pensante marque à coup sûr une date importante dans la psychologie française : en l'écrivant, M. Bouillier a été le véritable initiateur de nos psychologues aux doctrines allemandes de l'Inconscient, aux recherches de la psychophysique, et aux découvertes des Anglais sur la physiologie de la pensée. L'animisme est une large et compréhensive théorie, destinée à donner aux idées des psychologues une direction nouvelle et à cimenter l'alliance de la science du corps avec la science de l'âme. On avait sans doute proclamé à diverses reprises la nécessité de cette alliance, mais c'est à M. Bouillier que revient l'honneur d'avoir montré la raison dernière et métaphysique de cette nécessité si souvent constatée. Le philosophe dont le solide bon sens ne s'est pas effrayé du paradoxe Sthalien et a su en dégager la profonde vérité ne peut guère s'effrayer des petites audaces de la psychologie nouvelle ni songer à leur refuser le droit de cité, pour peu qu'elles soient justifiées. Pourtant le titre même de l'ouvrage est déjà une protestation contre certaines prétentions. Il y a une vraie conscience et une conscience illusoire. « En dépit de toutes les théories nouvelles, de toutes les prétendues consciences, récemment imaginées par quelques psychologues plus ou moins physiologistes ou par certains physiologistes plus ou moins psychologues, la *vraie conscience* est pour nous l'*ancienne,* la seule qu'ont connue les plus grands psychologues de tous les temps.... Nous ne connaissons pas d'autre conscience, ni plus grande ni plus petite, que la conscience humaine, la conscience personnelle, la seule que nous connaissions directement, la seule qui arrive à dire : je ou moi ». (P. 3.)

Ce langage, on le reconnaîtra, a le mérite de la netteté; nous voilà bien avertis. Seulement, ne craignez pas que M. Bouillier, avec une déclaration de principes aussi absolue, néglige les conquêtes de la philosophie de l'Inconscient : bien au contraire, il les revendique hautement, mais en supprimant cette expression mystérieuse et en déclarant tout simplement qu'*inconscience* n'est que *moindre conscience*. Il suffit d'une piqûre d'épingle pour crever ce ballon germanique qui n'avait guère d'autre utilité que d'amuser les psychologues. Pour donner au mot conscience toute la précision qu'il comporte, M. Bouillier en examine successivement, non les treize acceptions comptées par Al. Bain, nombre un peu exagéré, mais les sens les plus usuels, le sens moral, le sens métaphysique et religieux et le sens psychologique. Il est curieux de se demander comment s'effectue, dans la pensée de l'auteur, le passage de la psychologie à la morale : à coup sûr, un simple changement de sens d'un mot, un caprice du langage ne pourrait pas justifier ce passage. Selon M. Bouillier, « sans sortir de la psychologie, et sans quitter un seul instant la conscience, nous y rencontrerons la morale elle-même, dont nous découvrirons le fondement solide et la règle suprême. » (P. 5.) Cette question de méthode semble préoccuper l'auteur, car il y revient à plusieurs reprises, et non sans raison. Il dit encore au chapitre XIV, p. 242 : « Nous avons dit en commençant comment, à cause de l'impression des faits moraux sur la conscience, la signification de conscience morale était la plus ancienne, comme aussi la plus populaire entre toutes, nous avons encore à en donner ici une raison plus profonde, à savoir l'*identité de la conscience elle-même et de la loi morale.* » On pourrait peut-être objecter à M. Bouillier que la psychologie nous fait connaître l'homme *tel qu'il est* et la morale l'homme *tel qu'il doit être,* et que par conséquent il n'y a pas, à parler rigoureusement, de conscience de ce qui n'est pas encore, de l'idéal moral, objet même de la loi morale, plutôt conçu par la raison que perçu par la conscience. Il ne servirait de rien de répondre que la loi morale n'existe pour nous qu'autant que nous en prenons conscience en nous-mêmes : c'est évident; mais ce serait trop prouver, car un pareil argument ne tendrait à rien moins qu'à faire de la psychologie la science universelle, puisque la loi morale n'est pas seule dans ce cas, s'il est vrai, comme le voulait Leibnitz, que l'arithmétique et la géométrie soient elles-mêmes innées. N'insistons pas sur cette chicane; mais que M. Bouillier veuille bien reconnaître qu'il n'y a rien de plus extraordinaire et de plus paradoxal à reconnaître une conscience de la vie physiologique qu'à reconnaître une conscience de l'idéal moral; les deux opinions peuvent fort bien se justifier si l'on remonte au sens primitif du mot conscience (*scire-cum*) qui signifie connaissance du fait avec le fait même ou en même temps qu'il se produit.

Le point essentiel du débat sur la définition non plus nominale mais réelle du mot conscience porte au fond sur la distinction de la psychologie et de la physiologie : il faut donc s'arrêter particulièrement aux

prétentions « *d'une certaine physiologie hardie et envahissante* », qui tend à remplacer la réflexion par l'observation, le sens intime par les sens externes. Deux opinions nouvelles ont surtout le don d'irriter M. Bouillier. La première est celle qui consiste à transporter à la psychologie les procédés des sciences physiques et physiologiques. Sur ce point, l'argumentation de l'auteur est laconique et peut-être un peu trop tranchante : « Montrez donc vos découvertes. » semble-t-il dire aux nouveaux psychologues, qui sans doute répondraient : « Veuillez avoir un peu de patience ; nous ne faisons que commencer. Comment aurions-nous pu obtenir autre chose que ces *médiocres résultats* (p. 28,) si nous n'étions pas nés ? Des résultats, même médiocres, c'est si beau, et si rare en psychologie qu'on peut bien nous faire crédit de quelques années. » Ce n'est pas un argument solide et définitif que celui qui peut cesser demain d'être vrai. La seconde est la prétention de fonder une *psychologie sans âme*. C'est au fond le gros grief, l'accusation capitale : on ne pardonne pas à l'école nouvelle de s'émanciper de la métaphysique. La question de l'existence et de la nature de l'âme sera, par le progrès même des idées, réservée exclusivement à la métaphysique : d'autres diraient reléguée dans la métaphysique. M. Bouillier a cent fois raison de se refuser à éliminer ce grave problème : ce serait amoindrir l'esprit humain et mutiler la pensée. Toutefois, il semble que la psychologie doit en prendre aujourd'hui son parti et abdiquer la prétention de faire mieux que ses sœurs aînées : si la géométrie se désintéresse actuellement de la question de l'*espace*, la physique du problème de la *matière*, la physiologie du mystère de la *vie*, pourquoi la psychologie se croirait-elle déshonorée en se désintéressant des vieilles et stériles discussions sur la nature de l'*âme*? Une psychologie sans âme ! Le mot est dur et dédaigneux ; mais qui ne voit que c'est là une expression un peu forcée et équivoque à cause des différents sens du mot âme ? Une psychologie sans âme n'est nullement une psychologie matérialiste ; c'est une psychologie qui refuse absolument de se laisser entraîner hors du terrain solide de l'expérience. Si les anciens, si les cartésiens eux-mêmes ont toujours considéré le problème de l'âme comme appartenant en propre à la métaphysique, ne restons-nous pas dans la tradition ? L'opinion la plus nouvelle et la plus hardie est donc au fond celle de M. Bouillier. Quant aux *nouveaux psychologues* dont on gourmande l'orgueil et les prétentions, il pourraient bien, sur ce point particulier, être plus modestes et plus réservés que leurs contradicteurs, voire même — que M. Bouillier nous pardonne ce qui lui paraîtra sans doute un paradoxe — plus fidèles aux vraies traditions philosophiques.

Tel est le vif intérêt de l'ouvrage de M. Bouillier, qu'il est difficile d'en donner une froide et sèche analyse, car il touche à tant de questions curieuses, intéressantes, capitales pour l'avenir de la psychologie qu'on est inévitablement entraîné à discuter avec l'auteur. Le chapitre intitulé *Physiologie et psychologie* renferme une discussion approfondie des tentatives faites de nos jours pour éliminer la conscience. Faites-en, si vous

voulez, le double aspect d'une réalité à deux faces; un phénomène résultant d'un mode particulier d'appréhension d'autres phénomènes; une connexion constante entre des faits physiolologiques et des faits psychologiques; une réduction métaphorique de l'interne à l'externe, du dedans au dehors : toutes ces théories de M. Spencer, de M. Bain, de M. Th. Ribot, de M. Taine contiennent une part de vérité; mais n'espérez pas vous passer de la conscience et, pour ainsi parler, l'escamoter en l'expliquant. C'est un fait absolument irréductible : l'amour et la haine, selon l'expression de Tyndall, peuvent correspondre à des mouvements de spirale dextre et senestre de certaines portions de substance grise; mais un mouvement, rotatoire, ondulatoire ou tout autre, n'est pas l'amour ni la haine. Si la psychologie sans âme indigne M. Bouillier, que dirait-il du cerveau sans conscience imaginé par Maudsley et regardé par lui comme une excellente machine intellectuelle? Il suffirait, dit Maudsley, qu'un instrument semblable au galvanomètre nous avertit des changements moléculaires internes d'un pareil cerveau : la conscience est presque une faculté de luxe, et qu'on pourrait supprimer sans grand inconvénient. Cette étrange hypothèse rappelle le paradoxe non moins étrange d'un philosophe allemand qui ne nous reconnait pas le droit de dire : *je suis* ou : *je pense;* il veut qu'on dise : *il pense dans mon cerveau*, comme on dit d'une manière impersonnelle : *il tonne*, ou : *il fait des éclairs*. C'est en lisant de pareilles extravagances que l'on comprend la vivacité de la polémique de M. Bouillier : son bon sens applique à la psychologie le mot que Bossuet appliquait à la théologie mystique de son temps : « Epaississez moi-cela ! » Telles sont aujourd'hui nos habitudes invincibles d'analyse scientifique que chaque fois que nous arrivons à un fait simple et irréductible, instinct ou conscience, nous nous troublons, notre vue s'obcurcit, et, de peur de reconnaître l'impuissance et la limite de notre procédé favori, nous fermons les yeux à l'évidence, semblables à un chimiste qui nierait les corps simples sous prétexte qu'ils ne sont décomposables par aucun procédé connu.

Après avoir mis la conscience hors d'atteinte, M. Bouillier consacre plusieurs chapitres à en étudier les commencements et les premiers pas, à montrer son intime solidarité avec le principe même de la vie, son innéité et son unité, fondement de toute existence individuelle et personnelle. Problème difficile : comment en effet, nous donner le spectacle de notre naissance à la vie consciente, nous souvenir de ce qui a précédé la conscience et déchirer le voile qui cache notre existence embryonnaire aussi profondément que la matière dans la théorie platonicienne cache notre vie antérieure et divine? Le sujet a tenté Buffon et Milton; mais le roman et la poésie ne peuvent satisfaire une psychologie exigeante et rigoureuse. M. Bouillier aboutit, après une intéressante discussion, à reconnaître, malgré l'opinion contraire de Hartmann, des degrés dans la conscience, et notamment, comme dit Leibnitz, un *infimus perceptionis gradus*, identique avec le premier sentiment de la vie et de l'effort musculaire, ou plutôt qui est la vie et l'effort même. Plus tard, l'attention

s'ajoute à la conscience, mais à l'origine elle ne lui est ni essentielle ni coexistante. On voit que notre auteur est un partisan convaincu de la psychologie de la première enfance, si en faveur aujourd'hui : peut-être même désirerait-on que ce chapitre fût plus longuement développé, depuis que d'habiles observateurs ont essayé, comme Taine, Darwin, Bernard Perez, de lever un coin du voile qui nous dérobe ces obscures existences. Remarquons — ce n'est que justice — que la première édition du livre de M. Bouillier est bien antérieure à ces diverses publications.

Cabanis prétendait qu'il y aurait à faire une psychologie du fœtus même. « Au moment de la naissance, dit-il, le centre cérébral a reçu et combiné déjà beaucoup d'impressions : il n'est point *table rase*, si l'on donne au sens de ce mot toute son étendue.... Il s'en faut beaucoup que les sensations, les déterminations et les jugements qui n'ont lieu qu'après la naissance soient étrangers à l'état antérieur du fœtus. » Voltaire, disciple de Locke en philosophie, réfutait par une boutade la théorie des idées innées « Je ne me souviens pas d'avoir fait de la métaphysique dans le ventre de ma mère ! » On voit que la théorie cartésienne qui ne reconnaissait que des facultés ou des tendances est heureusement complétée par l'école expérimentale elle-même, mieux informée dans notre siècle que du temps de Locke et de Voltaire. Il est prouvé que « la conscience, aussi obscure, aussi confuse qu'on le voudra, est antérieure à la naissance elle-même » (p. 75). Si l'on veut savoir la date exacte de son éclosion entre la naissance de la conception et décider s'il existe une époque préconsciente, il faut se demander à quel moment précis le fœtus commence d'être animé. Sujet de graves discussions chez les scolastiques et les théologiens : si le problème est insoluble, il n'est cependant ni factice ni de peu d'importance, et il implique la solution d'une importante question morale et sociale, la légitimité ou la culpabilité de l'avortement. Selon M. Bouillier, d'accord avec Leibniz, une perception ne saurait venir naturellement que d'une perception, et par conséquent la conscience est innée. On n'éprouve quelque difficulté à concevoir la simultanéite de la pensée et de la vie que par suite de cette idée fausse qui identifie la conscience et l'attention. Vivre, c'est sentir ; sentir, c'est avoir conscience de ses modificateurs internes : le thermomètre de la conscience, comme celui des physiciens, ne saurait avoir qu'un zéro arbitraire, indiquant non pas l'absence de conscience, de température, de chaud ou de froid, ce qui est inintelligible, mais un degré pris pour point de départ et pour terme de comparaison.

La conscience, quoique susceptible d'une infinité de variations en intensité et en clarté, est l'acte un et simple par excellence. La meilleure définition qu'on en puisse donner est peut-être de dire qu'elle est la représentation du multiple dans l'un. Concevoir la représentation du multiple dans le multiple, c'est l'espoir et l'erreur des empiristes ; dans ce miroir brisé, l'homme ne reconnaît plus son image. Le besoin d'unité persiste avec tant de force chez les empiristes eux-mêmes que, en

nous interdisant de parler de l'unité de la conscience, ils nous interdisent aussi, conséquents avec eux-mêmes, de parler de la multiplicité des facultés : les facultés, pourvu qu'on n'en fasse pas des entités imaginaires des êtres de raison et des qualités occultes, doivent être maintenues comme modifications ou aspects divers de l'âme ou plutôt de la conscience. Par une étrange contradiction, c'est au moment même où les physiologistes les localisent dans le cerveau et leur assignent pour ainsi parler leurs domiciles respectifs que les psychologues timorés les abandonnent et les renient. M. Bouillier nous permettra cependant de reconnaître des facultés sans nous croire obligé d'admettre une substance, car nous avons aussi à cœur d'être logiques : si l'âme appartient à la métaphysique, les facultés sont du domaine de la psychologie, et l'on peut reconnaître celles-ci sans rien décider au préalable sur la nature de l'âme. Simples modifications d'un acte réel, elles ne sont pas nécessairement fixées à une substance ou sujet d'inhérence (p. 102, note). Le mot substance est-il absolument synonyme de cause ou d'acte? ce serait alors un simple abus de mots, mais un abus gros de conséquences dangereuses. Il est nécessaire d'exorciser le fantôme de la substance, de débarrasser la langue psychologique de ces expressions vagues et mystérieuses et de l'enrichir en lui faisant perdre ces ornements douteux et superflus. Rien de plus clair que l'idée de cause ou de force, rien de plus obscur que l'idée de substance : cette âme substantielle devient une sorte de pierre pensante qui est *quelque chose* en soi, puis qui par surcroît pense, sent et veut. Comment connaître ce qui est au delà de la pensée autrement que par une affirmation mystique? Par quel acte, par quelle démarche de l'esprit atteindre ce dont tout acte émane, cette substance hypothétique entourée de ses facultés comme un saint de son auréole? Sceptique sur la substance, sera-t-on inévitablement amené à faire de l'homme un polypier d'images? Pas le moins du monde; au cœur de ce phénoménisme est l'acte indéfectible qui en fonde la réalité et la vérité; au centre de ces images est l'*unité* vivante dont la fonction est précisément de les *unir* ou de les *unifier*. Le résidu de passivité qu'on appelait la substance est un *caput mortuum* dont il faut débarrasser le creuset de l'analyse psychologique.

M. Bouillier reproche à M. Th. Ribot de substituer au mot conscience l'expression savante de *cénesthésie;* ce reproche est peut-être fondé, mais il ne faut pas oublier que M. Th. Ribot se propose précisément, dans ses beaux ouvrages sur la psychologie et la pathologie de l'esprit, d'étudier la *fonction*, mieux encore, le *fonctionnement* de la conscience, et que le mot cénesthésie indique parfaitement ce point de vue. La principale fonction de la conscience est de mettre l'unité dans la multiplicité des impressions : suffit-elle à cette tâche ou bien se subordonne-t-elle d'autres consciences pour l'aider et collaborer avec elle? M. Fouillée admet l'existence des *idées-forces* se réalisant en actes, « *comme par une sorte d'incantation* », et semble par cette espèce de chimie idéale créer une foule de petites consciences au sein de la réalité

même de l'âme. Conséquent avec lui-même, il accorde volontiers au naturalisme que la conscience pourrait bien, malgré ses apparences d'unité, être multiple et collective; elle serait comme conscience cérébrale la résultante de toutes les consciences disséminées dans l'organisme. M. Bouillier le réfute, en reprenant pour son compte la réponse de Socrate à Cébès : l'harmonie est une résultante des consciences élémentaires, soit; mais l'harmonie a aussi une cause réelle : c'est l'invisible musicien qui fait vibrer la lyre (p. 129). Maintenant, dans la corde qui vibre, il y a des centres harmoniques qui lui donnent le timbre et l'expression: n'en serait-il pas de même dans le corps humain? Tout en affirmant fortement l'existence de la conscience personnelle, non plus seulement comme résultante, mais comme directrice, ne pourrait-on reconnaître au-dessous d'elle une multiplicité de consciences localisées dans les centres nerveux et constituant au sein de l'être humain qui, selon Aristote, résume la nature entière, l'image de la série animale? Ce polyzoïsme, cette hiérarchie de petites consciences et d'unités vitales ne comblerait-ils pas l'abîme inquiétant que les philosophes ont creusé de leurs mains entre l'âme et le corps? La conscience permanente et personnelle de l'esprit conserverait sa suprématie sur les consciences passagères des esprits momentanés; la loi de continuité serait respectée; l'influence de l'âme sur le corps deviendait intelligible, n'étant plus l'action de l'hétérogène sur l'hétérogène et pouvant désormais être assimilée à l'influence d'une intelligence sur une autre intelligence; la science et la conscience seraient, après leur long conflit, rétablies dans leurs droits respectifs; les philosophes et les savants verraient enfin finir leurs longs démêles, et les frais du procès seraient payés par les sophistes et les rhéteurs. Un nouveau et intéressant chapitre s'ajouterait à la psychologie, car, outre la psychologie de l'enfant, la psychologie de l'embryon, il y aurait à écrire la psychologie du corps humain et à descendre dans les profondeurs de ces consciences élémentaires, obscurs ateliers où s'élabore la vie intellectuelle. Tel serait le *milieu intérieur* psychologique, analogue au *milieu intérieur* physiologique dont parle Claude Bernard.

Ces théories paraissent à M. Bouillier mériter d'être étudiées avec sympathie, et c'est déjà beaucoup dire en leur faveur mais, en fin de compte il n'y voit guère que des illusions très séduisantes et des hypothèses légèrement présomptueuses. Toutefois les objections de notre auteur sont loin d'être décisives (p. 131 et suiv.) et voici ce qu'on pourrait répliquer : 1° Ce n'est pas seulement, quoi qu'en dise M. Bouillier, reculer la difficulté sans la résoudre, car l'hétérogène, dans la pensée intime du système, disparaît radicalement : il n'y a plus, du moins dans l'homme de *matière brute* et le *monisme* remplace la dualité du corps et de l'esprit. Au surplus, ne serait-ce pas déjà un résultat que d'avoir *reculé la difficulté*? 2° L'analogie entre la hiérarchie des cellules et la série animale n'est peut-être pas, en effet, concluante et décisive; mais à coup sûr elle n'est ni trompeuse ni illusoire, car tel de nos ganglions

nerveux à qui l'on a jusqu'ici refusé obstinément la sensation de la conscience est mille fois mieux organisé pour sentir que tel animal à qui l'on attribue sans hésiter, à moins d'être un partisan suranné de l'automatisme, non seulement la sensation mais l'instinct. 3° L'impénétrabilité des consciences individuelles n'empêche pas l'action, l'influence quelquefois irrésistible d'un homme sur un autre ou d'un homme sur un animal; par conséquent, la conscience générale et la conscience élémentaire peuvent demeurer impénétrables et cependant agir et réagir les unes sur les autres. Ce système d'action et de réaction constitue à la fois l'équilibre vital et l'équilibre psychologique 4° Si c'est ressusciter les archées de Van Helmont, il faut en féliciter les archées et Van Helmont lui-même. Les chimistes ont-ils eu quelque scrupule à s'approprier les découvertes des alchimistes? N'est-il pas légitime de reprendre son bien où on le trouve? On peut donc en appeler de cette conclusion de M. Bouillier « Le polyzoïsme avec sa multiplicité, avec sa hiérarchie de petites consciences ou d'esprit momentanés, n'est pas moins incompatible avec la seule vraie conscience que les collections ou les paquets de phénomènes de Hume ou de Condillac. » (P. 135.) Il va sans dire que la théorie de M. Espinas qui fait de la conscience individuelle une société de consciences, est condamnée plus sévèrement encore : c'est donner aux monades des fenêtres ouvertes sur le dehors, c'est remplacer la conscience par une métaphore.

L'auteur, qui vient de défendre si énergiquement les droits de la conscience, en étudie ensuite les conditions d'exercice. Il ne croit pas qu'un changement d'état dans le milieu psychologique soit son antécédent indispensable et sa condition nécessaire : le changement avive l'impression, mais ne la crée pas; « la différenciation est le procédé suivant lequel la conscience se développe, non son essence même. » (P. 157.) Il ne croit pas d'avantage que la conscience et l'attention soient incapables d'embrasser plusieurs objets à la fois, car cette simultanéité de l'appréhension est la condition *sine qua non* de la comparaison et du jugement. Il cherche ensuite la place de la conscience dans une classification des facultés, et, après une revue intéressante et un minutieux examen des différentes opinions des philosophes, il conclut que la conscience n'est pas une faculté spéciale, ni même la forme générale des facultés intellectuelles, mais l'essence même de tout acte interne, du sentir et du vouloir aussi bien que du connaître. Par conséquent, plus d'inconscience proprement dite; le rôle des *petites perceptions* est très important dans la vie de l'esprit, mais l'inconscient n'est que le conscient, moins l'attention, moins le degré d'énergie ou de distinction nécessaire à l'exercice de la réflexion. Derrière le monde des phénomènes, par delà les perceptions sourdes ou distinctes, la conscience pénètre jusqu'à leur cause profonde; elle ne se joue pas à la surface de l'âme, comme le soutenaient à tort les Ecossais, mais elle connaît dans l'effet la cause, dans le psychologique, le métaphysique. C'est l'opinion de M. Ravaisson, et c'est aussi celle de M. Bouillier. Ainsi s'opère le passage

du monde des apparences à l'être véritable. Mais, comme l'âme est plus large que le moi, il en résulte que la conscience ne connaît pas toute l'âme et n'éclaire, comme le soleil levant, que les sommets, laissant dans l'ombre le fond des vallées; toutefois, ce qu'elle connaît de l'âme, elle le connaît avec une certitude infaillible, et cela suffit pour réfuter l'idéalisme (p. 221). M. Bouillier accepterait-il la distinction des trois consciences proposée dans une thèse sur l'immortalité panthéistique : conscience vitale ou sens du corps; conscience réflexive ou sens intime; supra-conscience ou sens de la réalité interne et métaphysique? Cela n'est pas certain; pourtant il écrit : « La conscience doit être rayée de la liste des facultés humaines, non pas qu'elle ne soit rien, mais tout au contraire prce qu'elle est tout » (p. 233); et plus loin : « Un point central lumineux, un foyer d'où rayonnent toutes les facultés, voilà comment nous nous représentons l'âme humaine et la conscience. »

En arrivant à la seconde partie de l'ouvrage, nous passons de la psychologie à la morale; l'intérêt ne fait que s'accroître, car, avec les mêmes qualités de style et de pensée, l'auteur traite des questions d'une utilité plus immédiate et plus générale. Nous n'analyserons pourtant pas cette curieuse discussion des problèmes moraux à l'ordre du jour, et particulièrement des plus captivants et des plus troublants de tous. Les lecteurs de la *Revue* n'ont qu'à se reporter au compte rendu du livre *Morale et progrès* (1876, vol. 1, p. 416), par M. Em. Boutroux. Quiconque est au courant des écrits philosophiques sait qu'après M. Boutroux il n'y a pas même à glaner et qu'il ne peut toucher à un sujet sans laisser quelque chose d'achevé et de définitif. Disons seulement que, en dépit de nombreuses objections venues de tous côtés, M. Bouillier n'a nullement modifié ses anciennes opinions; il s'en tient à ce qu'on a nommé son pessimisme, un pessimisme d'un nouveau genre, très viril et pas le moins du monde découragé ni décourageant. Il trouve dans notre état social de fâcheux symptômes et met le doigt sur la plaie avec la brutalité apparente d'un bon médecin. Le progrès intellectuel et matériel lui semble peu de chose s'il ne s'y joint le progrès moral; il devient même un grave danger, et M. Bouillier le dit franchement aux partisans naïfs d'un optimisme béat. Sans partager aucunement ses griefs et ses colères contre l'école sans Dieu, la psychologie sans âme, le progrès sans correctif moral (p. 9,31,304), il est permis d'admirer la franchise de ses attaques et le courage avec lequel il dénonce ce qu'il croit le mal et le danger du moment. Il y a un certain optimisme viril qui ne ressemble pas plus à l'optimisme banal que le patriotisme éclairé ne ressemble au chauvinisme aveugle. La plaie saigne sous le doigt de ce dur médecin, mais c'est peut-être une douleur salutaire et un bon remède à notre imprudence et à notre présomption. Ce sont des réflexions pleines de bon sens et de gravité que celles-ci. « Que ne faut-il pas craindre du voisinage de quelque autre peuple moins civilisé, mais moins amolli, plus discipliné, plus endurci à la fatigue, sinon plus brave! »

ALEXIS BERTRAND.

E. Caro. M. Littré et le positivisme. In-12. Paris, Hachette et Cie.

« C'est un noble plaisir de la vie intellectuelle que de se donner à soi-même des motifs d'honorer ceux dont on ne partage pas les doctrines. » Ces délicates paroles de M. Caro, dans son livre récent sur M. Littré et le Positivisme, pourraient servir d'épigraphe à la première partie du volume : elles en résument tout l'esprit. Mais, quel que soit l'intérêt qui s'attache à une figure aussi originale que celle de M. Littré, il y avait à nous donner plus encore qu'un portrait ou qu'une *étude*, comme eût fait un critique littéraire, fût-il un Sainte-Beuve. M. Littré a été le défenseur le plus savant, le plus sensé, le plus sincère, le plus respecté du positivisme. Qu'en a-t-il fait? en quel état l'a-t-il laissé? Quel avenir lui a-t-il préparé par ses interprétations et ses aveux? C'était là une question d'un intérêt plus général ; et c'est à elle qu'est consacrée la seconde partie du travail. Enfin, dégageons le positivisme de ses illusions, de l'illusion de la neutralité, de l'illusion de la pacification des intelligences et de quelques autres encore. Allons au fond du système : la science positive prétendant se suffire à elle-même et niant tout ce qui n'est pas elle, nous avons alors devant nous ce que M. Caro appelle avec raison le problème capital du XIXe siècle. La science positive peut-elle, comme on le prétend, par ses propres forces et ses seules lumières, constituer une conscience nouvelle? et, si cela est possible, quelle sera cette conscience? Tel est l'objet de la troisième partie du volume. Reprenons maintenant les trois parties l'une après l'autre.

I. Comme l'observe M. Caro, ce n'était pas une tâche sans difficulté que de faire exposer et raconter par M. Littré lui-même « cette vie toute de travail et de réflexion, l'histoire de ces labeurs presque infinis, l'histoire intérieure et souvent dramatique de son esprit. » La vie de M. Littré a été longue : il a survécu à un grand nombre de ses biographes et de ses critiques. De ses travaux disséminés çà et là, beaucoup étaient oubliés. Des confidences personnelles, dédaignées jadis, précieuses aujourd'hui, s'y glissaient au milieu de dissertations et de polémiques de toute nature. Nous n'en savons que plus de gré à M. Caro de nous avoir donné, dans un cadre facile à embrasser, un portrait aussi complet, où la vie garde sa mobilité et où l'expression, fidèlement reproduite, a son caractère personnel et son unité. Le *Dictionnaire* a fait connaître partout le travailleur dont les vastes appétits et la ténacité dans le labeur quotidien tenaient du prodige. M. Caro ne se borne pas à fixer, dans la précision de leurs détails, ces souvenirs presque populaires. Il nous les explique par l'accumulation des vertus dont l'hérédité, l'éducation, les efforts personnels et les leçons, si sincèrement interprétées, des événements, avaient formé cette noble nature. Il leur donne surtout un charme d'une mélancolie touchante, en nous faisant pénétrer dans cette âme remplie et quelquefois tourmentée d'émotions naïves. C'était un stoïcien! Voilà le premier mot qui s'offre à l'esprit, quand on le voit si héroïque devant la souffrance, si désinté-

ressé de toute espérance étrangère à la joie du devoir accompli, si grave et si ferme devant la méditation constante de la mort. Mais c'était un stoïcien d'un genre plus français que « romain », attristé souvent par la perte de ses illusions, attendri par la pitié, toujours entraîné cependant par la ferme volonté d'agir et par l'espérance d'être utile, plus stoïque enfin pour lui que pour les autres. Un trait sur lequel M. Caro insiste beaucoup, c'est la sincérité avec laquelle il revient sur ses idées, marque ses mécomptes, en cherche les causes, « mettant une partie de ses déceptions sur lui-même, au lieu de la mettre toute sur les autres » (la phrase est de M. Littré), puis en tirant cette leçon, d'une clarté et d'une autorité toujours croissantes à ses yeux, qu'il ne faut point hâter par la violence, même légale, le triomphe de ses idées. Par une loi d'optique bien simple, nul ne paraît, aux yeux de la foule, plus changeant que celui qui demeure ainsi immobile, ou du moins marche dans la ligne droite, tandis qu'elle-même se précipite d'un excès à un excès opposé. Elle crie à la désertion de ceux qui ne l'ont pas suivie dans le trouble et la contradiction de ses mouvements. Juge respectueux et même sympathique du passé, hostile à toutes les entreprises révolutionnaires « qui rompent brusquement l'enchaînement des générations », M. Littré pouvait répondre à de telles attaques qu'en persistant à demander la liberté pour les adversaires de toute sa vie, il restait plus que jamais fidèle à lui-même et à ses idées.

II. L'idée qui se dégage, bien précise et bien nette, de la seconde partie du livre de M. Caro, c'est que, par ses efforts même pour perfectionner la doctrine positiviste, M. Littré n'a fait que la décomposer. Fondée pour échapper aux idées purement négatives du XVIIIe siècle, l'école devait avec lui retourner à son point de départ; car « l'exclusion des conceptions théologiques et métaphysiques, qui est bien évidemment une idée négative, est le seul dogme qui reste debout au terme de cette longue élaboration d'un demi-siècle, en même temps qu'elle est la raison la plus claire et la plus décisive de la popularité de cette école auprès du gros public, qui n'a pas le temps de regarder aux détails et aux nuances. »

Ce n'est pas ici un procès de tendance : c'est une démonstration expérimentale. M. Littré commence par scinder l'œuvre d'Auguste Comte, en rejetant toute sa tentative d'organisation politique et religieuse. Il croit d'abord que, une fois allégée de ce fardeau, la philosophie positive « suffit à tout, ne se trompe jamais, éclaire toujours. » Ainsi s'exprime-t-il dans un jour d'enthousiasme et d'illusion. Mais les passages bientôt surabondent où il en signale les lacunes et en avoue les nombreux mécomptes. Les lacunes d'abord : on ne trouve dans A. Comte ni économie politique, ni théorie cérébrale, ni psychologie. M. Littré a parfaitement raison; mais, s'il a signalé ces lacunes, qu'a-t-il fait pour les combler? Nous savons qu'on cherchera comme la synthèse de ces trois ordres d'études dans une science prétendue nouvelle et dont le nom revient bien souvent dans les derniers écrits de

M. Littré, la sociologie. Mais il est aisé de faire de cette sociologie deux parts, l'une qui comprend l'histoire des sociétés humaines, l'étude de la vie sociales, de ses organes et de ses fonctions ; l'autre à laquelle M. Littré tenait par-dessus tout, car il en attendait le salut et la victoire : c'est celle qui devait contenir les prévisions infaillibles fondées sur les lois dites positives du développement des sociétés. Or, de ces deux parties, la première est très loin, comme l'observe M. Caro, d'être aussi nouvelle qu'on le prétend ; et, quant à la seconde, elle est manquée. « Il est difficile de se tromper plus souvent et plus lourdement que ne le fit A. Comte, quand il voulut jouer au prophète, et M. Littré n'a pas manqué d'énumérer ces déconvenues avec une bonne foi qui est son honneur. » A quoi donc, ajoute M. Caro, se réduit cette sociologie si pleine de magnifiques promesses? A une théorie du progrès humain, mais d'un progrès qui consiste pour l'humanité à se mettre d'accord avec « la force évolutive de l'histoire », c'est-à-dire, si l'on veut parler net, avec la fatalité. Les hypothèses même des partisans de la science positive, comme le transformisme, sont produits ou tenus en défiance. Où donc est ici le dogmatisme de l'école, où donc son originalité? Mais, dira-t-on, n'est-ce pas quelque chose que de trouver dans les sciences la solution de tant de problèmes agités par la philosophie? Ce serait même une grande chose et fort nouvelle. Mais d'abord le positivisme n'a pas la prétention de résoudre les problèmes qu'il déclare insolubles, comme ceux qui ont rapport aux origines de la sensation, de la vie, du mouvement, à la nature intime de la matière et de la force. Voilà bien des problèmes dont le souci a toujours été l'honneur de l'esprit humain et que le positivisme, quand il n'est pas en infidélité flagrante avec le principe de sa doctrine, voudrait tout simplement supprimer. Mais ce qui est plus grave, c'est que le positivisme est particulièrement impuissant à constituer, soit une psychologie, soit une morale. Stuart Mill et Spencer peuvent être cités ici comme témoins de cette psychologie *introspective* dont M. Littré essaye en vain de se passer. D'autre part, il eût vainement fondé sa morale sur les seuls enseignements de cette nature qu'étudient les sciences positives. On sait quelles lois elle eût été obligée de nous proposer : loi de l'inégalité universelle, loi de la concurrence et de la lutte, loi de la survivance des plus forts et de l'extermination des plus faibles. Est-ce là ce que M. Littré met dans sa moralité? Non, à coup sûr. C'est qu'il a fait sa morale avec son âme, non avec sa science positiviste. L'analyse des essais infructueux de M. Littré dans l'une et l'autre de ces deux voies est aussi décisive que respectueuse et délicate dans l'ouvrage de M. Caro. Elle nous amène tout naturellement à la troisième partie du livre, qui va fort au delà de M. Littré lui-même, car elle s'adresse non plus au positivisme proprement dit (il n'existe plus), mais à cette troupe confuse d'esprits négateurs et agressifs qui ne veulent rien laisser subsister en dehors de la science positive.

III. Que deviendra la vie humaine sous l'empire de cette foi exclusi-

vement scientifique? Nous sommes aujourd'hui à un point de l'histoire où ceux mêmes qui proclament le règne prochain de la pure science vivent bon gré mal gré de traditions, de sentiments et d'habitudes formées par une autre foi. La réponse à la question que nous venons de poser ne laisse donc pas que d'être embarrassante. Savons-nous bien sur quel fond nous vivons? Tout le monde n'a pas la sincérité de M. Renan, qui confesse en pleine Académie que nous vivons d'une ombre ou du parfum d'un vase vide, en attendant que nous vivions de l'ombre d'une ombre... Pour savoir ce que les négations d'aujourd'hui nous donnent de force, que de christianisme, que de métaphysique, que d'idées morales enmagasinées ne faudrait-il pas éliminer? Qu'on essaye de le faire, qu'on aille, de réduction en réduction, jusqu'à enlever de la psychologie tout ce qui n'est pas biologie, de la morale tout ce que ne donne pas l'histoire naturelle des espèces! Comment le positivisme prouvera-t-il que tout ce qui reste n'est pas vain, et que la vie vaut encore la peine d'être vécue? Voilà les questions que pose M. Caro : il y en a rarement eu de plus sérieuses et de plus captivantes dans l'histoire de l'esprit humain.

Les positivistes répondent qu'il est beau d'avoir contemplé les lois éternelles du monde. Ils parlent aussi de la félicité sociale, dans laquelle ils vont jusqu'à absorber la félicité individuelle ; ils en parlent même en termes émus, mais ils ne s'aperçoivent pas des plagiats qu'ils font ainsi à la poésie et à la langue de ces doctrines qu'ils ont l'ambition de détrôner. Il s'agit toujours d'immortalité, des cieux, d'harmonie ineffable..... Qu'on écarte donc ce langage métaphorique et mystique. Puis, qu'on nous dise nettement ce qui justifie le sacrifice qu'on nous demande, quand on prétend que nous remplissions l'instant si court de notre vie de la préoccupation obstinée du bonheur des autres? Comment la méthode expérimentale me prouvera-t-elle que j'ai tort de ne penser qu'à moi, de me refuser à aller chercher ailleurs que dans l'égoïsme « une fortune meilleure, mais incertaine, dont je ne puis prévoir ni les caprices ni les orages? » Cette persuasion, que l'expérience ne peut évidemment m'apporter, qui donc encore une fois me la donnera? Sont-ce les lois sociales? Mais où en est l'unanimité, où en est l'accord? où en est même l'autorité, quand on ne les présente comme des règles empiriques, toujours contestées, toujours aussi mobiles que les intérêts, et aussi faciles à changer qu'un « tarif de douanes »? Sont-ce les formes nouvelles d'idéalisme et les constructions poétiques d'hypothèses qu'on permet encore à nos imaginations? Mais on les déclare d'avance privées de tout fondement. Est-ce enfin la foi dans le progrès? mais que devient le progrès dans un monde où il n'y a plus que le jeu éternel des forces aveugles et où tout marche, nous dit-on, vers une catastrophe géologique après laquelle l'homme et sa civilisation, ses efforts, ses arts et ses sciences, tout cela aura été... et n'aura rien laissé derrière soi?

Il ne reste plus qu'une dernière ressource : c'est d'en appeler aux

instincts, à l'instinct de la sociabilité, de l'altruisme, du dévouement, etc. Mais de deux choses l'une : ou ces instincts tiennent au fond de notre nature, et alors ils sont l'aspiration nécessaire de notre âme vers quelque chose d'éternel et d'absolu, en contradiction avec le positivisme; ou ils ont leur origine historique et leur date, comme tout ce dont la doctrine de l'évolution nous montre la formation graduelle et lente dans la série des êtres vivants, et alors ne seraient-ils pas « un résidu des anciennes civilisations, une résultante héréditaire des vieilles doctrines? » Mais, s'ils ne sont que cela, les doctrines nouvelles ne peuvent faire autrement que de les dissoudre peu à peu; et, quand ce travail sera terminé, qu'y aura-t-il encore dans l'humanité, que l'égoïsme pour ceux qui se féliciteront d'être délivrés de tout idéal, le suicide pour ceux qui en ayant gardé le tourment inutile, ne trouveront plus dans leur conscience que le sentiment de la souffrance et du vide?

IV. Telles sont les idées que développe ce court et bel ouvrage; il achève brillamment la série des réfutations critiques dont *Le matérialisme et la science*, *Le pessimisme* et une partie des *Problèmes de morale sociale* avaient été les monuments les plus récents. Un auteur bien connu a parlé de l'art de *solliciter* doucement les textes. M. Caro ne les sollicite pas; il les interroge sans efforts captieux, sans raffinement d'interprétation, sans ironie inutile, avec l'exacte précision d'un juge plus attristé ici qu'indigné, résolu à n'être sévère que dans la mesure où il en faut pour n'être pas dupe et pour ne rien sacrifier des grands intérêts qu'il défend. M. Caro a été quelquefois plus railleur, plus incisif; il n'a jamais été d'une éloquence plus mesurée et d'un charme plus persuasif. On sent moins la critique d'un système ennemi que le commerce de deux nobles âmes, dont l'une, celle qui survit, serait heureuse de pouvoir s'entendre avec l'autre, par-dessus la fragilité des doctrines individuelles et de la fragilité de la vie. Il était difficile en effet de ne pas céder à l'attrait d'une nature aussi fortement trempée et aussi pure que celle de M. Littré. Cet intérêt cependant, loin d'affabilir les enseignements philosophiques auxquels M. Caro devait tenir avant tout, n'a fait que lui donner une force inattendue. C'est que d'un bout du livre jusqu'à l'autre le contraste s'établit et s'accentue, sans effort, entre l'âme de M. Littré et sa doctrine, entre la grandeur de ses aspirations et la médiocrité des résultats auxquels, en dehors de la philologie, de la linguistique, de l'histoire, de tout ce qui enfin n'est pas le positivisme, ses immenses travauxont abouti. Il est bien et définitivement acquis que le positivisme n'existe plus, que le spiritualisme n'a plus en face de lui qu'un *expérimentalisme*, dont la physiologie, la pathologie, la zoologie, dont une certaine psychologie même, la psychologie morbide et anormale, méritent et obtiennent notre admiration la plus sincère, mais dont nous attendons, dont beaucoup d'autres attendent la morale avec un mélange de curiosité et d'inquiétude. Les partisans les plus brillants de cette science expérimentale ne nient point que le positivisme proprement dit ne soit en effet un système mort : sur ce point, tout le

monde donnera gain de cause à M. Caro. Quant au second point, il en est qui tiendront à honneur de résister; ils voudront nous proposer des doctrines qui nous « sauveront », à défaut des anciennes, qui ne peuvent plus, disent-ils, nous sauver, parce qu'on n'y croit plus. Ceux-là, on ne peut que les attendre et leur souhaiter bon courage. S'ils se proposent de substituer aux préceptes de la morale spiritualiste la nécessité où est la société de défendre contre tout déchirement l'unité de sa conscience collective, ils réfléchiront, je pense, que beaucoup veulent précisément déchirer cette société, prétendant que de son organisation et de sa tyrannie vient la plus grande partie du mal dont souffrent les hommes. Ils s'appliqueront donc à justifierce principe même, à nous montrer dans la société autre chose qu'un état de fait, livré à tous les hasards de la lutte, abandonnant sa destinée au triomphe inévitable de la force. S'ils ont encore l'espérance de faire quelque fond, nous ne disons pas sur la physique et sur la chimie, mais sur le respect de la loi positive ou sur l'instinct, on ne peut que les engager à lire consciencieusement le livre de M. Caro; ils s'épargneront, croyons-nous, un travail inutile.

HENRI JOLY.

Guillaume Bréton. — ESSAI SUR LA POÉSIE PHILOSOPHIQUE EN GRÈCE. *Xénophane, Parménide, Empédocle,* Paris, Hachette, 1882, in-8, 270 pages.

Un pareil essai pouvait être compris de deux façons bien différentes; M. Bréton a voulu traiter le sujet sous les deux points de vue, développer à la fois le côté littéraire et le côté philosophique de la question; peut-être, en se restreignant à l'un d'eux, eût-il pu faire une étude, je ne dirai pas plus brillante, mais en réalité plus approfondie.

L'unité de l'œuvre roule sur ce problème : Quel était des trois systèmes étudiés le plus favorable à la poésie? M. Bréton se prononce pour celui d'Empédocle, dont la philosophie lui semble se résoudre naturellement en un poème.

Pour Xénophane, à la vérité plus poète que philosophe, sa position contre l'anthromorphisme aurait donné à ses vers un avantage réel sur les formules mythologiques, dont M. Bréton raille agréablement l'abus. Quant à Parménide, son système aboutit à une logique sans vie, incompatible avec la poésie ; notre auteur lui oppose Héraclite, dont la pensée lui semble se prêter bien mieux à l'essor de la Muse, et il émet l'opinion que, dans la partie de son poème consacré à la δόξα, Parménide a dû, en réalité, développer à peu près le thème que l'Ephésien a traité dans sa prose obscure. En dehors de cette question, le côté littéraire proprement dit est à peine effleuré.

L'inconvénient du problème, tel que se l'est posé M. Bréton, c'est qu'il n'aboutit réellement pas à une conclusion pratique. La valeur de trois poètes en particulier est évidemment indépendante de leurs opinions philosophiques.

Certes la mythologie est froide, surtout quand celui qui l'emploie ne sait point faire oublier qu'il n'y croit pas. Mais le mot d'Hiéron sur Xénophane reste vrai; si le Colophonien a eu des saillies heureuses contre les dieux et contre Homère, il est mort pauvre, et ses vers ont péri il y a longtemps; ceux d'Homère font encore vivre bien des gens.

Il est constant aussi que l'antiquité, en général, a préféré comme poète Empédocle à Parménide; mais cela ne peut rien prouver, et, d'après les fragments qui restent de l'un et de l'autre, les modernes sont plutôt tentés de retourner le jugement. Ce que nous avons du premier est passablement didactique, et quant à moi, du moins, ses métaphores et son symbolisme me semblent encore plus froids que « les doigts de rose et le péplon safrané de l'aurore ». Pour Parménide, sans parler de son remarquable préambule, son exposition dialectique est d'une puissance qui me le rend « vénérable », comme il l'était aux yeux de Platon, et je m'étonnerais qu'elle n'ait point frappé davantage M. Bréton, si je ne savais combien l'appréciation littéraire est chose subjective.

En somme, les développements de notre auteur, dans la partie littéraire de son œuvre, sont intéressants, sa pensée est souvent juste et remarquablement exprimée, peut-être cependant avec un peu trop d'emphase. Mais je ne puis accepter sa méthode.

Après avoir exposé le système philosophique de Xénophane, il dit (p. 60) : « Nous pourrions maintenant déterminer presque *à priori* ce que sera la poésie de Xénophane. » Mais ce n'est pas ce que pense le poète, c'est comment il le pense, qui importe en réalité.

En dehors de l'étude des systèmes, M. Bréton a naturellement dû donner quelques détails sur la vie des poètes dont il parle. Son érudition de seconde main ignore les travaux les plus récents et n'est pas toujours très sûre : son sens critique n'est pas non plus suffisamment développé ; mais il est inutile de nous arrêter sur ce terrain, où M. Bréton n'est pas précisément chez lui.

Je crois cependant devoir relever un singulier anachronisme, non pour le reprocher à son auteur, — le lapsus le plus étrange peut échapper dans un moment d'inattention à l'érudit le plus avéré, — mais son livre est une thèse de doctorat ès lettres, qui a sans doute été examinée en manuscrit. Ne pouvait-on mieux garder l'honneur de notre Sorbonne et faire corriger avant l'impression un passage comme celui-ci ? « Simplicius, le premier,..... Plutarque a suivi Simplicius. » (P. 137, 138.)

Quant à la façon dont M. Bréton entend l'exposition des systèmes anciens, on ne peut mieux la caractériser que par quelques extraits de son livre :

« Xénophane ne s'est peut-être pas rendu de sa conception un compte aussi exact que nous venons de le faire. Il faut même avouer que nous cherchons en ce moment plutôt à interpréter sa pensée qu'à la suivre. » (P. 47, 48.) « Peut-être notre conception ne sera-t-elle point

absolument adéquate à celle de l'auteur étudié..... Si notre Empédocle n'est point l'Empédocle de l'histoire, nous nous consolerons... Empédocle nous l'apprend lui-même : « C'est par la témérité qu'on arrive à la « science » (P. 197, 198.)

Des aveux aussi dépouillés d'artifice désarment d'avance toute critique. Est-il besoin de dire que, à part quelques rares endroits où notre auteur discute l'interprétation d'un point obscur de doctrine, nous trouvons partout devant nous, non pas Xénophane, Parménide ou Empédocle, mais bien M. Guillaume Bréton panthéisant ou éléatisant, puis se critiquant lui-même?

Pris ainsi, son travail a une valeur incontestable, mais il gagnerait à être traité à part et à recevoir quelques développements qui donnent plus de précision à des conclusions dont l'ampleur est peut-être plus apparente que réelle.

J'arrêterais ici ces remarques, si le caractère général de l'interprétation des systèmes philosophiques qu'étudie M. Bréton ne me semblait point indiquer des tendances un peu inquiétantes dans l'enseignement qu'il a reçu ou qu'il peut être appelé à donner, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie. Victor Cousin fut, en son temps, un grand homme, et je ne veux point en médire; néanmoins ce n'est point sans quelque étonnement que je vois reparaître, à l'heure actuelle, et ses procédés et ses formules spécieuses, mais superficielles. Prenons l'exemple le plus saillant. « On ne peut guère passer en revue, » dit M. Bréton, (p. 9) « les différents systèmes philosophiques que la Grèce a produit depuis Thalès jusqu'à Platon, sans observer que la pensée grecque semble osciller sans cesse entre deux courants qui tendent à l'emporter, l'un vers l'*Unité* absolue de l'être, l'autre vers l'absolue *Multiplicité*. »

« De nos jours, continue-t-il plus loin, cette distinction a été généralement acceptée. » Où et par qui? En France peut-être, à l'époque de l'éclectisme. Mais en sommes-nous vraiment encore là? L'histoire de la philosophie antique a été depuis, il est vrai, quelque peu délaissée chez nous; en tout cas, je serais curieux de savoir qui, parmi les nombreux savants ayant à l'étranger quelque autorité dans cette matière, serait disposé à accepter une pareille formule, surtout dans le sens que lui donnait Cousin.

Je ne m'en prends pas, je le répète, à M. Bréton, mais à l'enseignement qu'il a reçu et dont il semble bien, dans le passage cité, ne faire que reproduire les leçons. Qu'est-ce donc que cette division, arbitrairement introduite par l'emploi de concepts modernes sous des vocables antiques, entre tous les Ioniens d'une part, sectateurs prétendus, avec les atomistes, de la philosophie du Multiple, et tous les Italiques, Pythagoriciens ou Eléates, de l'autre?

Anaxagore fut le premier qui, par l'hypothèse du νοῦς et des homéoméries, contredit chez les Ioniens le postulatum, jusqu'alors admis sans conteste par tous les « physiologues », de l'unité de substance; et

l'unité chez eux n'est pas seulement matérielle, elle est absolument formelle. L'Univers d'Anaximandre a sa vie propre dans son mouvement incessant : la naissance et la mort périodiques du monde ne sont que des accidents qui n'en détruisent pas l'unité, aussi complète que les anciens pouvaient la concevoir alors. Le système d'Héraclite, au delà du devenir perpétuel des phénomènes, trouve aussi son unité profonde dans le concept du λόγος, de l'αἰών, que néglige entièrement M. Bréton dans la restitution brillante, mais passablement fantaisiste, qu'il fait de ce système.

Si l'on trouve dans le *Sophiste* de Platon une phrase qui semble faire remonter l'école d'Elée à des philosophes antérieurs à Xénophane (p. 39), pourquoi imaginer qu'il s'agit des pythagoriciens, et non pas par exemple d'Anaximandre, comme l'a fait remarquer Teichmüller? La doctrine primitive de l'école pythagoricienne est de fait à peu près inconnue, et c'est une hypothèse toute gratuite que d'y supposer le principe de l'unité. M. Bréton est lui-même obligé d'y reconnaître un dualisme irréductible (p. 45). D'ailleurs les *Nombres* sont non pas l'*Unité*, mais les *Unités;* l'école atomiste se rattache traditionnellement aux pythagoriciens ou aux Eléates eux-mêmes, nullement aux Ioniens, et ses doctrines furent adoptées en principe par une importante fraction des derniers représentants de l'Institut pythagorique. Quant à Empédocle, il y a évidemment contradiction à dire « qu'à l'*Un-matière* il substitue le principe, vraiment un dans sa multiplicité, de la Force » (p. 14), et à le déclarer « franchement manichéen » (p. 224). En fait, Empédocle est pluraliste au même degré qu'Anaxagore; il rejette l'unité substantielle et cherche à conserver l'unité formelle, que les atomistes seront les premiers à nier résolument.

Il ne reste ainsi rien, à mes yeux du moins, de cette prétendue loi qui dominerait l'esprit des systèmes, réglerait leurs conflits et leurs conciliations. Formules séduisantes, qui avez fait les beaux jours de l'éclectisme! généralisations prématurées, thèmes commodes de brillantes leçons! êtes-vous cependant destinées parmi nous à de nouveaux triomphes? ou serez-vous désormais impuissantes à soulever le lourd fardeau des dernières conquêtes de l'érudition? PAUL TANNERY.

Pietro Siciliani. — STORIA CRITICA DELLE TEORIE PEDAGOGICHE IN RELAZIONE CON LE SCIENZE POLITICHE E SOCIALI. Bologne, Zanichelli, 1882, VII-481, p. in-12.

Le présent ouvrage de P. Siciliani n'est jusqu'à un certain point qu'une reproduction élargie de la préface et de la partie historique du livre que l'auteur appela d'abord la *Science de l'éducation*, et qu'il appelle maintenant, avec une modestie peut-être inopportune, la *Science dans l'éducation*. Les quarante pages du préambule sont devenues un volume de 481 pages, en sorte que la troisième édition fera deux livres, dont voici le premier. Le second, qui comprendra la partie

théorique et la partie appliquée de la *Science dans l'éducation*, verra le jour prochainement.

Ce n'est pas ici, à proprement parler, une histoire, ni un manuel historique de pédagogie, comme tant d'autres qui ont vu le jour en Allemagne, et comme il en a déjà paru quelques-uns en Angleterre et en France. L'intention de l'auteur a été d'offrir aux personnes de l'enseignement et aux amis de l'éducation un guide historique à la pédagogie, conduit en manière de critique et avec un dessein véritablement philosophique. Une pareille œuvre ne peut que rendre de grands services à la pédagogie. Ses historiens ordinaires, la plupart d'une érudition facile, mais hommes de parti pris métaphysique ou religieux, se sont peu ou point préoccupés de rattacher le développement des théories pédagogiques à la science, et à la partie philosophique de la science. Cependant la pédagogie sérieuse n'est au fond que la philosophie. Il n'y a pas de pédagogues, parmi les plus célèbres, dont les œuvres ne soient empreintes d'un esprit profondément philosophique, et il n'y a pas de philosophe de valeur qui n'ait plus ou moins volontiers appliqué son esprit aux problèmes pédagogiques. P. Siciliani avait donc incontestablement le droit de chercher à combler, pour sa part, la lacune dont nous parlons : philosophe quelquefois un peu trop méthodique ou, si l'on veut, un peu trop symétrique, mais esprit ouvert, alerte et vigoureux, évolutionniste raisonnable, et, par-dessus tout, écrivain net et franc, il nous a fait un livre où la théorie et l'érudition sont mêlées à justes doses.

Ayant l'intention de suivre pas à pas l'auteur dans le développement de sa doctrine, il nous convient d'abord d'indiquer brièvement l'économie générale de son livre. Dans un préambule de plus de cent pages, P. Siciliani fait une sorte de préparation à son véritable sujet, qui est l'histoire de la pédagogie. Il se demande pourquoi, dans nos sociétés modernes, les idées pédagogiques éveillent un si vif intérêt; il recherche les connexions qui existent entre la pédagogie et les diverses sciences, il montre l'organisme et met en relief la structure de la discipline pédagogique, spécialement dans ses rapports avec la sociologie et avec les sciences qui se renouvellent à la lumière de l'évolutionisme bien entendu; il met en lumière l'extrême importance d'une histoire des doctrines pédagogiques, et la nécessité de la traiter selon les règles d'une critique philosophique impartiale, sobre, étrangère à toute ambitieuse et vaine construction métaphysique; enfin, après avoir fixé le critérium psychologique d'après lequel on doit juger le caractère de l'éducation dans une civilisation et dans une période données, il nous fait assister à l'évolution de l'idée pédagogique à travers les grandes phases de l'histoire et de la civilisation. Précisons quelques-uns de ces points.

L'importance de la pédagogie consiste principalement en ce qu'elle est un problème social, le problème social par excellence. Elle est l'inauguratrice souveraine des grandes réformes d'ordre intellectuel et

moral. Le motif prochain qui fait naître, entretient et passionne la question sociale, c'est l'inégalité des ordres sociaux. Ces inégalités sont un fait de nature et d'hérédité, et partant inéluctables. Il s'agit donc de mettre les divers agrégats sociaux, les diverses molécules sociales, non dans les mêmes conditions réelles, mais dans les mêmes dispositions essentielles, soit d'ordre moral et intellectuel, soit d'ordre matériel. C'est là, dit P. Siciliani, l'unique initiation à la grande solution du problème social. Il démontre, comme M. Andréa Angiulli l'a fait déjà dans son livre *La pédagogie, la famille et l'Etat*, que la plupart des autres moyens employés pour obtenir la transformation pacifique de la société, tels que les institutions de bienfaisance, l'initiative privée, les associations libres, ne sont que des expédients. Les efforts individuels et certains efforts collectifs, ou sont impuissants, ou aboutissent à l'anarchie. De même les expédients pédagogiques, avec cette circonstance aggravante que « sur le terrain de l'éducation surgissent de bien autres et de bien plus puissants motifs de limiter l'exercice de l'enseignement et de lui demander des garanties, motifs parmi lesquels le dernier n'est pas la *reverentia magna quæ debetur pueris*. » La conséquence naturelle, c'est que la direction suprême de l'éducation appartient à l'Etat, qui, dans un régime démocratique, n'est que la société même organisée et s'organisant pour une fin qui est le maintien et le développement de la vie sociale, considérée tant sous le rapport éthique que sous le rapport juridique et industriel. L'Etat est le grand éducateur national, et c'est dans les vérités pédagogiques principalement que cet organisateur du progrès universel doit chercher des inspirations et des lumières.

Il faut cependant se garder de surfaire le rôle de l'éducation. Elle est limitée par la nature de ses moyens et par la nature du sujet sur lequel elle opère. Considérée spécialement dans l'élément de l'organisme social, la plasticité ou ductilité de la nature humaine a des limites assez étroites. L'*hominiculture* n'est, à tout prendre, ni un songe ni une utopie. En effet, pour ange que nous voulions supposer l'homme, il ne cesse pas pour cela d'être une espèce animale. Malgré les exagérations de quelques naturalistes, psychologues et critiques d'histoire, on ne peut douter qu'étant tenu compte des différences typiques, l'art éducatif ne puisse agir sur l'esprit et le cœur de l'enfant de la même manière que les artifices des éleveurs agissent sur les végétaux et sur les animaux. L'éducation n'est au fond qu'une espèce d'adaptation successive et progressive, opérée par l'intelligence et par la main de l'homme et de la société sur les tendances et les fonctions individuelles. Mais au delà de certaines applications, comme celle qui apparaît dans le fait de la vocation ou dans la croissante réduction des effectifs scolaires, à partir de la petite école jusqu'aux institutions universitaires et techniques, P. Siciliani déclare qu'il n'y a plus de science. Vouloir transporter absolument sur le terrain pédagogique l'idée de la sélection implique la nécessité d'y transporter aussi les conditions

essentielles de cette sélection, et par suite ses effets, c'est-à-dire le conflit et la lutte, la survivance exclusive de certaines classes et de certains individus. On pourrait objecter ici, avec Mme Clémence Royer, que, par une sorte de sélection inconsciente, la protection que la charité a « accordée exclusivement aux faibles, aux infirmes, aux incurables, aux méchants eux-mêmes, a eu pour conséquence directe d'aggraver et de multiplier dans la race humaine les maux auxquels elle prétend porter remède, » tandis que rien ne tendait « à aider la force naissante, à la développer, à multiplier le mérite, le talent ou la vertu [1]. » Mais nous répondrons, avec P. Siciliani, que la sélection opérée par l'homme de plus en plus raisonnable ne doit pas ressembler absolument à la sélection naturelle et inconsciente. Elle doit être éclairée et bienfaisante à tous. La lutte et les conflits qu'elle ne peut manquer de soulever, puisqu'elle est sélection, parmi les membres de l'organisme social, doivent être faits avec le dessein prémédité que chaque monade sociale puisse aussi réagir, survivre, résister, s'améliorer, remplir son œuvre propre au sein de la société civile. Par-dessus tout, la sélection, devenue fonction sociale et instrument de progrès, doit éviter de se heurter contre l'imprescriptible loi de la liberté humaine. Par exemple, étant donnée la nécessité de fixer les caractères acquis, ou la nécessité de la transmission héréditaire, il ne serait pas impossible de rééditer plus ou moins ouvertement les violentes doctrines de certains philosophes grecs, soit Platon, soit même Aristote, qui, pour amener les effets de l'œuvre éducative, soumettaient le mariage à une réglementation des plus minutieuses et fixaient, par exemple, non seulement l'âge des époux, mais les circonstances, soit naturelles, soit artificielles de l'union sexuelle. Evitons ces exagérations des ultra-évolutionistes.

Après avoir fixé le genre de relation qui existe entre l'éducation et l'évolution, l'auteur se croit tenu d'indiquer les rapports généraux de la pédagogie avec les diverses sciences. Il y a, dit-il, un rapport de contenance et de réciproque dépendance entre la pédagogie largement comprise et toutes les branches de l'encyclopédie humaine. En premier lieu, la pédagogie a besoin de toutes les sciences, elle doit savoir les utiliser toutes, si elle ne veut se réduire à une simple didactique de l'enfance et de l'adolescence. Le pédagogue digne de ce nom doit posséder la matière de chaque science, les faits, les lois spéciales qu'elle étudie. C'est beaucoup dire : il est vrai toutefois que l'homme le plus capable d'enseigner sera toujours l'homme qui saura le plus de choses, à condition que les vices de sa méthode ne lui fassent pas perdre tous les avantages de sa science. En second lieu, il n'y a pas de science qui n'ait besoin de la pédagogie, pour peu qu'elle entende conserver dignité et valeur de science et rendre de véritables services à la société. La pédagogie, comme science et comme art, doit faire partie des fins et des moyens de tout savant, de tout écrivain, de tout orateur, qui est né-

1. Préface de la traduction de l'*Origine des espèces*, 2e édition, p. LXV.

cessairement soumis au devoir et aux exigences de l'art de divulguer, d'expliquer, d'enseigner. A ce point de vue, la pédagogie est une science plus universelle encore que la logique. Si nous ajoutons que son universalité s'étend à toutes les races et à tous les individus, nous aurons assez bien marqué l'importance sociale de « cette noble science ».

Mais ici se pose tout naturellement cette question : la pédagogie a-t-elle vraiment le droit de porter le nom de science? Oui et non, répond l'auteur. Elle est un *desideratum*, une possibilité démontrée; elle n'est pas encore une science faite. Je me demande si la nécessité de démontrer que la pédagogie scientifique n'est pas une entreprise vaine justifie l'exposé critique des classifications des sciences que l'auteur développe avec une certaine complaisance. Nous aimons mieux suivre P. Siciliani à la recherche du criterium le plus convenable pour interpréter les faits de l'éducation dans une période donnée.

Cette recherche a pour condition préalable la connaissance des vrais rapports qui existent entre la théorie pédagogique et l'histoire de la civilisation. Jusqu'ici, ces rapports ont été, en général, mal compris. Il y a des pédagogues qui entendent l'histoire de la civilisation, mais ne s'en servent pas : tels sont les pédagogues d'Angleterre, et, entre autres, ses plus savants philosophes, qui ont porté de nos jours leur attention sur l'école, l'instruction et l'éducation. Que de germes féconds, que d'idées géniales dans Spencer, dans Bain, dans Mill! Mais les idées de Spencer sont souvent rétrécies ou faussées; celles de Bain sont en quelque sorte campées en l'air; celles de Mill privées de base, comme sa doctrine de l'individualisme, parce que les théories de ces penseurs éminents n'ont pas été confrontées avec les résultats de l'enquête historique. Ce qui est un défaut de la pédagogie philosophique de l'Angleterre fait l'un des mérites de la pédagogie allemande. Il n'est pas un pédagogue d'outre-Rhin qui, en écrivant sur les théories, n'ait l'œil fixé sur l'histoire, et qui ne les fasse pour la plus grande partie jaillir de l'histoire. « Le pédagogue allemand sait que pour la civilisation moderne l'histoire pédagogique est plus qu'un document, et que pour la sociologie elle est plus qu'un instrument. Mais voici l'écueil. Si cette théorie vient à pécher par exclusion, qui ne voit que l'évolution historique, sur laquelle elle reflète sa lumière, est bel et bien viciée dans ses interprétations? » Une histoire pédagogique peut défigurer les faits en les subordonnant à des fins politiques, à des conceptions métaphysiques, à des intérêts religieux. Or, on peut affirmer sans craindre un démenti que les historiens pédagogiques de l'Allemagne sont tombés dans ces erreurs, surtout dans la dernière. Citons, entre autres, l'historien Schmidt et le théoricien Riecke. En général, « le défaut capital des pédagogues allemands est de vouloir nous donner plus qu'une philosophie et plus qu'une critique, une métaphysique de l'histoire. »

Comment éviter ce défaut? Evidemment, selon P. Siciliani, en reconnaissant les rapports intimes qui existent entre la civilisation et

les conceptions pédagogiques. De même que la méthode la plus convenable pour l'histoire de l'éducation sera celle qui est propre à l'histoire de la civilisation, c'est-à-dire la méthode positive, de même le critérium le plus sûr pour interpréter les faits de l'éducation sera fourni par la philosophie positive, et il ne pourra être autre chose que la conception de l'individu humain dans l'évolution historique. La valeur d'une pédagogie, comme d'une civilisation, est mesurée par le respect accordé à la *personne humaine* dans le milieu social, dans la famille, l'école, l'association, l'Etat. Que ce critérium soit le plus important de tous, et qu'il soit même suffisant, ce sont là des questions dont la discussion nous entraînerait trop loin et qu'il nous suffit d'indiquer.

Voilà donc le point de vue auquel P. Siciliani s'est placé pour apprécier l'évolution parallèle qu'il y a lieu d'établir entre les diverses phases de la civilisation et les phases contemporaines de l'éducation. C'est cet idéal du respect de la personne humaine qu'il demande successivement à l'antique Orient et aux anciens peuples de l'Occident, à la Chine, à l'Inde, à l'Egypte, à la Perse, à la société hébraïque, hellénique, romaine, au christianisme de la primitive Eglise, au christianisme catholique, à la Renaissance et aux temps modernes. C'est ce but final de la civilisation et de la pédagogie qu'il nous montre se réalisant par degrés depuis les origines de l'histoire jusqu'à nos jours, malgré toutes les irrégularités et toutes les contradictions apparentes (*corsi e ricorsi storici*) de cette lente et progressive évolution. C'est encore d'après ce critérium élevé qu'il juge à nouveau les maîtres tant de fois appréciés de l'éducation scientifique, Coménius, Locke, Rousseau, Basedow, Pestalozzi, Diderot, les réformateurs politiques de notre grande révolution, enfin Emmanuel Kant. Cette riche matière, quoique bien condensée, sinon écourtée, constitue les trois quarts du livre, que nous n'avons pas à analyser dans toutes ses parties.

Nous avons dit le nécessaire. Nous nous permettrons seulement de signaler au hasard quelques chapitres ou monographies dont la lecture nous a plus particulièrement intéressé. Citons d'abord le chapitre V du second livre, dans lequel l'auteur apprécie, à la lumière de la critique moderne, la singulière valeur de *Jésus pédagogue*, l'originalité de l'institution chrétienne, et son influence persistant encore jusqu'à notre époque. En ce qui concerne la pédagogie française depuis le seizième jusqu'au dix-huitième siècle, il s'est librement inspiré de l'œuvre importante de M. Compayré. Il a aussi tiré tout le parti désirable de l'étude dans laquelle M. Henri Marion a si délicatement profilé le portrait pédagogique de J. Locke. S'il juge peut-être un peu trop favorablement le recueil d'observations pédagogiques de Kant, qu'il appelle avec les Allemands « un petit livre d'or », il a compris à merveille et largement retracé l'œuvre pédagogique de notre immortelle Convention. Notre conclusion est que l'*Histoire critique des théories pédagogiques* fait autant d'honneur à l'érudition qu'au sens philosophique de l'auteur.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ANGLAIS
ET AMÉRICAINS

Mind.

A quarterly Review of Psychology, etc. January 1883.

G. Croom Robertson. — *Psychologie et philosophie.* En entrant dans sa huitième année d'exercice, le directeur du *Mind* se demande en quelle mesure l'expérience a justifié la fondation en Angleterre d'une revue consacrée à la philosophie et avant tout à la psychologie. — Il ne cache pas son désappointement de n'avoir pas reçu pendant ces sept années un plus grand nombre de contributions d'ordre psychologique. Le *Mind* n'a pas réussi à encourager dans le domaine de la psychologie les habitudes d'investigation spéciale qui caractérisent les autres ordres de sciences. Il ne trouve, en Angleterre, rien de comparable aux travaux systématiques poursuivies pendant ces dernières années à Leipzig[1] et ailleurs, ni aux monographies publiées sur les diverses phases de la vie mentale en France et en Allemagne, sauf quelques exceptions qu'il mentionne en passant.

Mais si, en psychologie, la revue anglaise n'a pas obtenu tout ce qu'elle désirait, elle croit avoir réussi à donner à son public un tableau d'ensemble du mouvement philosophique dans les pays étrangers et avoir montré de l'impartialité dans l'exposition des doctrines diverses, non par indifférence ou absence de conviction, mais parce que, en philosophie, il y a toujours place pour des divergences de point de vue.

Le reste de l'article est consacré à une question dogmatique : les rapports de la psychologie et de la philosophie. La psychologie peut être considérée de deux manières :

1° Comme science positive et phénoménale : positive quant à sa méthode, phénoménale quant à sa matière. En ce cas, elle ne diffère de toute autre science, telle que la chimie et la biologie, qu'autant que la méthode de chaque science est nécessairement modifiée par l'objet de sa recherche.

2° Mais la psychologie est plus qu'une science naturelle, ou plutôt elle

1. L'auteur fait évidemment allusion aux travaux du laboratoire psychophysique de Wundt, dont nous avons souvent parlé.

conduit plus loin. Les mathématiques, la physique et les autres sciences s'occupent chacune de leur objet propre et n'ont rien à dire des conditions dans lesquelles elles font leurs recherches ni de l'objet des autres sciences. Il n'en est pas de même pour la psychologie. Nombre, espace, mouvement, etc., tout ce qui peut en un mot être l'objet d'une recherche positive, est en même temps un fait de conscience, un phénomène mental au sens strict, dont les éléments et la composition doivent être interprétés du point de vue psychologique.

Etant données ces conditions particulières où se trouve la psychologie, rien d'étonnant qu'elle ait glissé dans les considérations philosophiques plus que toute autre science.

L'auteur insiste sur l'importance que la théorie de la connaissance a prise chez les modernes, sur ses rapports avec la psychologie et la logique. Il regrette l'isolement dans lequel les penseurs anglais se sont tenus à l'égard du mouvement kantien, construisant leur œuvre sur une base psychologique, comme si celle-ci n'avait jamais été mise en question. Par contre, dans la voie qu'ils se sont tracée, ils ont réalisé des progrès d'une manière indépendante.

A. Sidgwick. *Les propositions dans leur rapport à la preuve* (article de logique technique qui ne peut être analysé).

A. Bain. *Sur quelques points de morale.* — On persiste à attribuer à Bentham la formule « du plus grand bonheur du plus grand nombre ». Cependant ceux qui remonteront aux sources verront qu'il s'en tient finalement à la simple expression du « plus grand bonheur » et que l'usage qu'il fait de ce critérium est avant tout *négatif* : il l'opposait d'une part à l'ascétisme, d'autre part à tous les systèmes qui selon lui, évitaient tout appel à un critérium. D'après Bain, l'erreur de Bentham a consisté à employer dans un sens *positif* le terme « le plus grand bonheur ».

Il y a deux branches de connaissance qui préparent à la morale, sous quelque forme qu'on la traite : l'hédonisme et la sociologie. Nous connaissons la dernière en une certaine mesure; mais que savons-nous de l'hédonisme? [l'auteur entend par là une science du bonheur.] Jusqu'ici, il n'y a rien eu qui ressemble à une manière scientifique de la traiter, et si, après essai, nous sommes obligés d'avouer qu'une pareille science ne peut être atteinte, cela entraîne des conséquences sérieuses. Toutefois, en affirmant l'impossibilité d'une science hédoniste, on oublie que la science a beaucoup de degrés.

M. Bain se propose d'insister sur les rapports entre la psychologie actuelle et la morale actuelle, telle que M. Leslie Stephen l'a récemment exposée. Parmi les questions à traiter, il indique : la justification d'un code moral, un plan de réforme éthique, une classification des devoirs moraux, une « homilétique » ou moyen de produire la persuasion morale, théorie de la vertu et de la prudence. — M. Leslie Stephen est mécontent de l'état actuel de la psychologie des sentiments, d'autant plus que pour lui « le problème moral consiste à découvrir la

caractéristique générale des sentiments moraux ». La loi générale de la volonté est de tendre au plaisir et de fuir la douleur; mais il y a, d'après Bain, des exceptions importantes à cette loi; ce sont : 1° les idées fixes, 2° les habitudes, 3° les actes désintéressés en vue d'autrui. Il admet que, sous ces trois chefs, il y a des motifs qui font agir, sans rien qui se rapporte au plaisir et à la peine.

L'article continue sous la forme d'une appréciation critique du livre de Leslie Stephen, surtout en ce qui touche l'examen des vertus sociales : véracité, justice, bienveillance. M. Stephen a bien étudié le sentiment de la malveillance (plaisir trouvé à mortifier autrui, à exercer des cruautés). Il voit la source de ce sentiment dans le sentiment de pouvoir et d'autorité; la puissance en même temps qu'elle nous fournit, en fait ou en idée, l'occasion de faire souffrir les autres, nous met en une certaine mesure à l'abri de la malveillance des autres.

H. Sidgwick. *Critique de la philosophie critique* (1er article). — Les travaux récents d'Adamson, Max Müller, Watson, Wallace, Caird, etc., sur Kant dont la *Revue* a rendu compte à diverses époques, ont produit en Angleterre un certain mouvement analogue au néo-kantisme des autres pays. C'est à cette occasion que M. Sidgwick veut soumettre à une critique la *Critique* de Kant. Nous rendrons compte de ce travail, dès qu'il aura paru en entier.

Parmi les « Notes et Discussions » contenues dans ce numéro, signalons : une réplique de M. Shadworth Hodgson, intitulée *la Subjectivité en philosophie* et dirigée contre la doctrine réaliste de M. Abbott dont nous avons longuement parlé; une note de M. Gurney sur *Le Devoir utilitaire*; divers comptes rendus, etc.

The Journal of speculative philosophy.

Octobre 1882. New-York.

W.-H. Kimball. *Fatum et liberté.* — Article de six pages dont nous ne voyons rien à extraire.

J. Ward. *Analyse générale de l'esprit.* — Plusieurs ouvrages admirables ont été écrits pour donner des analyses de l'esprit; mais les auteurs paraissent avoir considéré comme inutile d'étudier le rapport des divers éléments de l'esprit entre eux : on n'expose jamais le « tout ensemble » de l'esprit. L'auteur examine successivement les termes : sujet, objet, présentation, attention, sentiment, et la connexion de l'attention avec les objets; de l'attention et du sentiment.

J. Burns-Gibson. *Sur quelques idoles ou unités factices.* — Il y a dans la nature humaine une tendance au fétichisme, à la création d'unités factices ou d'idoles, comme le disait Bacon. L'auteur critique, de ce point de vue, les expressions : humanité, organisme social, univers et divinité.

Ce numéro contient en outre les traductions suivantes : Kant, *Anthropologie.* — Hegel : *Sur la Religion absolue.* — Trentowski : *Sur les sources et les facultés de la connaissance.*

REVUE DES PÉRIODIQUES ITALIENS

Rivista di Filosophia scientifica.

Septembre-décembre 1882.

I. — R. Ardigò : *Empirisme et science.* — La vieille philosophie reproche à la science positive de ne pouvoir fonder qu'un simple *empirisme*, si elle n'a recours à certains principes antérieurs à l'expérience et indépendants de ses données. Cet argument repose sur deux faits supposés : le premier, c'est que la science est déterminée par l'efficacité logique exclusive de certains principes mentaux, antérieurs absolument à l'expérience; le second, que la différence entre l'empirisme et la science est déterminée par la présence au moins des mentalités logiques à *priori* des métaphysiciens. Mais ces deux hypothèses sont-elles réellement fausses? C'est ce qu'il s'agit de démontrer. La manière de voir de l'ignorant est la simple affirmation de l'expérience sensible ; c'est un pur *empirisme*. Celle du savant est la même affirmation, une affirmation *expérimentale*, qui dans son esprit est coordonnée logiquement à d'autres affirmations également expérimentales. Par cette coordination, elle est devenue un *fait expérimental scientifique*. Mais cette coordination est toute en ceci, que le fait expérimental dans l'esprit du savant réside au sein même de son explication, c'est-à-dire au milieu d'autres faits expérimentaux reliés par succession ou coexistence, qui en déterminent le rapport de causalité ou de genre. Ainsi la connexion ou coordination, comme phénomène externe et comme phénomène interne, est un fait expérimental. La science montre réunis des faits qui étaient d'abord isolément connus : voilà tout. Il n'y a rien là qui vienne d'une raison à *priori*. La connaissance scientifique, et R. Ardigo le démontre rigoureusement, ne contient *aucun élément* spécial et qui ne se rencontre dans la connaissance vulgaire. Et c'est précisément parce que la science n'a pas d'autre source et d'autre fondement que l'empirisme ou l'expérience brute, que son progrès est indéfini. La connaissance du savant diffère de celle de l'ignorant seulement par le nombre des faits distincts notés sur le même indistinct. Cette différence n'est que relative. Et même, par exemple, pour les faits précédant la sensation visuelle, il existe toujours entre eux et elle, dans la connaissance du savant, un saut, une lacune, un abîme, comme dans celle de l'ignorant.

G. Trezza : *Le darwinisme et les formations historiques.* — La grande découverte du naturaliste anglais s'étend aux espèces historiques aussi bien qu'aux espèces physiques. Le darwinisme renouvellera

la base de l'histoire : il donnera une idée scientifique de sa marche et de ses lois. L'histoire n'est pas une création indépendante de la nature, mais un cas humain de l'évolution cosmique. Les volontés individuelles sont rejetées par l'histoire, et ses lois appartiennent à la mécanique même qui gouverne les phénomènes physiques. Déterminisme des lois, impossibilité de causes finales et d'une Providence intervenant dans les faits humains, prédominance des formes les plus adaptées à leur propre climat et à leur propre temps, tel est la conception de l'histoire comme nous la donne la théorie de la sélection. En histoire, il y a une « lutte pour l'existence », et la sélection fait prévaloir les nations les plus fortes, c'est-à-dire les plus riches en énergies intellectuelles et morales. Mais les énergies produites par la sélection sont-elles toujours fécondes? « L'évolution est-elle toujours une cause de progrès, de bien? L'évolution historique ne contient-elle pas en elle-même sa Némésis qui l'épuise dans sa propre grandeur? En un mot, le pessimisme n'aurait-il pas raison encore ici? La réponse à de telles questions nous est donnée par l'évolution elle-même, pourvu qu'on en précise le sens scientifique. Les lois de l'évolution sont sceptiques : elles ne se proposent aucun idéal comme fin voulue. La sélection produit toujours ses effets à elle, sur quelque matière qu'elle opère. Il ne faut pourtant pas juger de ses efforts, par rapport au bonheur de l'homme, d'après quelques-unes de ses phases historiques : c'est l'ensemble qu'il faut voir; c'est à distance, par grands intervalles, que se mesurent les effets de l'évolution historique. Après ces considérations élevées sur les vicissitudes, expliquées par la sélection, de l'évolution historique, l'auteur montre que tout ce qu'on sait scientifiquement sur l'origine et l'histoire des langues confirme la loi de la sélection.

O. Mattirolo : *Sur la nature, la structure et le mouvement du protoplasma végétal.* — Cette intéressante étude du protoplasma est empruntée en partie à un travail de G. Klebs portant le même titre que cet article, et aux meilleurs et plus récents traités de botanique qu'on peut consulter sur la matière. Les noms abondent : de Bary, Engelmann, Frommann, Hæckel, Haustein, Heidenhain, Heitzmann, Hofmeister, Klebs, Kühne, Loew, Mohl, Montgomery, Nægeli, Pfeffer, Poulsen, Pringsheim, Reinko, Sachs, Schmitz, Schultze, Stahl, Strassburger, Van Thieghem, Welten, Zacharias, etc.

De Dominicis : *Nos universités et les écoles secondaires.* — Intéressant article de pédagogie darwiniste.

T. Vignoli : *Sur la cause de la chaleur terrestre; indications d'une nouvelle hypothèse géologique.* — Cet article est trop spécial pour que nous puissions en rendre compte.

Revue synthétique. — G. Sergi : *L'anthropologie moderne.* L'anthropologie est l'histoire naturelle de l'homme étudié dans tous ses caractères et toutes ses manifestations. Cette science est si vaste et si compréhensive qu'elle pourrait être appelée « une encyclopédie scientifique de l'espèce humaine ». Et les recherches des anthropologistes correspondent à l'ampleur de cette science. Leur activité scientifique

s'est admirablement déployée sur un domaine jusqu'ici inexploré. Une utile division du travail a rendu plus faciles les travaux qu'ils poursuivent avec une noble émulation. Les musées de Rome, Florence, Paris, Berlin, Copenhague, Londres, Moscou, Washington, Cambridge, sont déjà très riches en documents préhistoriques, ethnologiques et anthropologiques. La solidarité et le concours des forces viennent en aide à l'initiative individuelle, grâce aux sociétés anthropologiques, dont la première a été fondée par l'illustre Broca en 1859. Ces sociétés tiennent des séances où chaque membre apporte son tribut d'observations, où les opinions sont discutées, où se modifient les prétentions individuelles, où l'on reçoit les communications d'autres sociétés, où l'on fait échange de produits, où s'imprime une vive impulsion pour de nouvelles recherches et de nouveaux travaux. Dans cette grande solidarité, les connaissances s'accroissent, les erreurs s'éliminent, le brillant arsenal de la science se remplit. Ces sociétés ont des revues, dont nous citerons les principales : *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie* de Paris ; *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme* (Toulouse) ; la *Revue d'anthropologie* de Broca ; l'*Archiv für Anthropologie* de Brunswick ; le *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft* de Vienne ; l'*Archivio per l'antropologia et l'etnologia* de Florence ; la *Revue d'ethnologie* d'Hamy ; la *Zeitschrift für Ethnologie* de Berlin ; le *Journal of the anthropological Institute*, l'*Anthropological Rewiew*, de Londres ; la *Revista de anthropologia* de Madrid ; les *Actes de la Société des sciences naturelles et anthropologiques* de Moscou ; les *Proceedings of the Smithsonian Institute* de Boston. Toutes ces publications marquent la vitalité de la science anthropologique par la richesse des mémoires, des discussions, des comptes rendus, des notes. N'oublions pas les congrès nationaux et internationaux d'anthropologie. Ce n'est pas tout. L'activité des explorateurs ne connaît pas de bornes ; elle ne s'arrête devant aucun sacrifice ni devant aucun obstacle. Les voyages individuels et les grandes expéditions scientifiques ouvrent, dans l'Inde, l'Amérique centrale et l'Amérique du Nord, dans l'Océanie, dans les contrées les plus inhospitalières, de sûres tranchées pour les conquêtes de la science anthropologique.

Passons à quelques parties spéciales de l'anthropologie. Depuis Blumenbach la crâniologie, comme depuis Quételet l'anthropométrie, ont reçu un développement considérable. Mais la crâniologie, malgré ses adeptes aussi nombreux que célèbres et éminents, n'a pas encore donné de résultats définitifs. On n'a pas trouvé toutes les lignes différentielles et caractéristiques qui peuvent faire distinguer sûrement un crâne d'un autre, toutes les lignes différentielles qui, réunies ensemble, donnent les caractères constants d'un type. Par exemple, rien de plus incertain que l'*indice céphalique*. Retzius avait établi une classification reconnue comme très importante, celle des races humaines en *dolicocéphales* et *brachycéphales*. Broca avait fait adopter la quintuple division en *brachycéphales*, *dolicocéphales*, *mésaticéphales*, *subbrachycéphales* et

subdolicocéphales. Les expériences démontrent que l'indice n'est qu'un indice, et pas une mesure, pour les races et les familles, et plus encore pour la totalité des races. Broca lui-même a dû modifier ses divisions et subdivisions. Il faut donc attendre de nouvelles recherches et de nouvelles découvertes pour que la crâniologie, qui n'est pas toute l'anthropologie, comme l'ont cru de trop zélés disciples de Broca, soit ce qu'elle doit être, l'une des parties les plus importantes de l'anthropologie. Mais il ne suffit pas d'étudier le crâne, qui est seulement l'enveloppe d'un organe précieux : plus nécessaire encore est l'étude du cerveau, étude si difficile et sur laquelle une grande partie de l'activité scientifique doit se tourner. Un autre champ très étendu s'offre aux adeptes de l'anthropologie : c'est l'étude des milieux, que Bertillon propose d'appeler *mésologie*. Jusqu'où va l'énergie transformatrice des influences extérieures? Jusqu'où la plasticité de l'organisme humain en adaptation s'étend-elle? Il semble que les études sur les races humaines soient parvenues à des résultats mûrs, que les classifications soient faites de façon à n'admettre des doutes d'aucune sorte, et que l'ethnologie est plus avancée que l'anthropologie générale et partielle. De fait, il existe de nombreux et estimables travaux, d'ensemble et partiels, sur les races humaines. Cependant on n'est pas encore fixé sur le fait caractéristique qui doit servir de base aux classifications. Est-ce la coloration de la peau, avec sa division encore populaire en cinq classes? Est-ce la structure et la forme des cheveux (Huxley, Hæckel, F. Müller)? Faut-il joindre (Müller) la classification linguistique à l'anthropologique? Weisbach estime aussi que l'on peut fonder une classification des races sur un très grand nombre de mesures anthropométriques. Sa tentative ne paraît pas avoir abouti. La difficulté d'une classification est ici très grande. Il reste donc à l'anthropologiste une grande moisson à récolter, car le champ est immense. Que dire enfin de cette partie de la science qui veut traiter de l'origine de l'homme et des races humaines? En général, le problème des origines est un problème très difficile, souvent insoluble; et les deux problèmes qui regardent notre espèce sont de tous les plus graves et les plus ardus. Quoiqu'on ait beaucoup travaillé, et surtout depuis Darwin, sur ces questions, et principalement en ce qui regarde l'embryologie et l'anatomie comparée, tout est loin d'être fait.

Par ce bref résumé, on peut comprendre quel est l'avenir de l'anthropologie. Elle n'a pas épuisé tous ses moyens ni atteint tous ses buts. Elle revêtira plusieurs formes successives, selon la loi de sélection applicable aux sciences elles-mêmes. Elle est destinée, comme la plus apte de celles qui se rapportent à l'homme, comme individu et comme espèce, à absorber beaucoup de parties d'autres sciences qui sont sur le déclin, pour leur donner une nouvelle vie et un nouveau développement.

Revue analytique. — Un article favorable et très substantiel d'E. Morselli sur le livre de Romanes, *Animal Intelligence*, dont M. A. Espinas a fait pour nos lecteurs une analyse si intéressante et si solide. — Du

même un article beaucoup moins élogieux sur une brochure de J. Virgilio ayant pour objet *L'évolution du champ économique.* Nous y voyons relever, entre autres choses, une confusion très fréquente en Italie, et pas très rare chez nous, qui tend à faire de *positiviste* un synonyme de *positif.* « L'auteur dit que « l'illustre fondateur de la philosophie positive fut celui qui formula pour la première fois la loi d'évolution ». Ce n'est pas exact : cette loi fut tout à fait inconnue à Comte, à moins qu'on ne veuille la voir dans sa fameuse doctrine des trois états de l'esprit humain ; mais il est communément admis que l'honneur d'avoir formulé le principe de l'évolution appartient à la science et non à la philosophie, et plus spécialement aux sciences biologiques. L'évolutionisme moderne accepte beaucoup du positivisme comtiste, mais il le dépasse en ce qu'il est plus ample, moins négatif, et, j'oserais dire, plus philosophique. »

II. — G. Canestrini : *Charles Darwin et la biologie.* — *Tot sunt species quot ab initio creavit supremum Ens*, tel est l'axiome qui régnait, soutenu par la grande autorité de Cuvier, et, malgré l'écho d'une voix discordante, celle de Lamarck, quand parut l'œuvre principale de Darwin sur l'origine des espèces. Le naturaliste anglais a établi les causes du fait reconnu par Lamarck. La théorie darwinienne, de même qu'elle a changé la base de l'étude des êtres vivants, ne pouvait pas ne pas exercer une très grande influence sur toutes les branches de la biologie, et aussi sur l'anatomie, la physiologie de l'homme et des animaux, sur la botanique systématique, et sur l'anatomie et la physiologie des plantes. L'auteur de cet article s'efforce de prouver la vérité de ces assertions avec autant de brièveté que possible. Voici l'énumération des principaux points établis par cette consciencieuse étude : En *zoologie,* la barrière qui séparait le règne animal du règne végétal est tombée; l'idée de l'espèce a été profondément modifiée; le système naturel a reçu une signification claire et précise; l'adaptation des organismes à leurs conditions de vie trouve une explication plausible dans la lutte pour l'existence et dans la sélection naturelle qui en est la conséquence; la théorie darwinienne explique le perfectionnement progressif des organismes; Darwin a eu le mérite d'avoir appelé l'attention des savants sur les rapports biologiques qui existent entre les êtres organiques; il a donné une base scientifique à l'étude de la distribution géographique des animaux et des êtres vivants en général; les instincts des animaux trouvent une explication scientifique dans la théorie de l'évolution; la théorie darwinienne assigne à l'espèce humaine le poste qu'elle mérite par ses caractères psychiques et physiques; la théorie darwinienne nous a fait connaître en détail les différences sexuelles secondaires et a tenté d'en expliquer l'origine par la sélection sexuelle. Darwin a contribué à montrer la grande influence que les petits animaux exercent sur la nature. En *anatomie comparée,* la théorie darwinienne donne une explication plausible des types organiques ; elle a démontré que les caractères anatomiques sont eux-mêmes sujets à

variation; la connaissance de la corrélation des parties est une conquête de la théorie de l'évolution; elle rend compte de l'existence des organes rudimentaires; elle explique les anomalies. En *physiologie comparée*, elle a établi les lois qui gouvernent l'hérédité des caractères, montré que les organes peuvent changer leurs fonctions par un effet de la sélection naturelle; elle a *cherché* à expliquer par la pangenèse tous les faits qui se rapportent à la reproduction des organismes et à la régénération de leurs parties, à démontrer que les unions consanguines ont des effets funestes; la théorie darwinienne explique les phénomènes du développement des animaux; elle a jeté beaucoup de lumière sur plusieurs phénomènes de physiologie du système nerveux. En *botanique systématique*, la théorie donne une explication des plantes rampantes; elle a montré que les plantes insectivores constituent un des phénomènes les plus intéressants de la biologie; que la pélorie est un simple phénomène d'atavisme; que l'auto-fécondation dans les végétaux est funeste; que les plantes sont douées de mouvement et de sensibilité. Article très plein, et cependant pas tout à fait complet, critique, mais pas autant qu'il pouvait l'être.

JEHAN DE JOHANNIS : *Sur l'universalité et la prééminence des phénomènes économiques.* — La politique et le droit, entre autres sciences, ayant, par une longue et funeste déviation des lois naturelles, acquis et conservé une vie indépendante du fait économique, et réduit celui-ci à être leur subordonné, il s'en est suivi nécessairement une antinomie, parce que la politique et le droit sont privés de ce caractère particulier, qui prédomine sur le fait économique (??). Il faudra donc, et l'évolution des faits sociaux est déjà sur cette voie, donner aux phénomènes économiques leur position de prévalence sur les autres ordres de faits, soit pour éviter des occasions de lutte stérile, soit pour faciliter à l'individu et à la société le développement de la prospérité économique. La chimie, la physique, les sciences naturelles ont détruit une foule de préjugés dont les ruines ont atteint par contre-coup les religions, la politique, la morale, le droit. L'économie politique paraissait devoir donner le dernier coup à l'édifice croulant des siècles passés, aux illusions des fins absolues, des rêves éthérés, des missions providentielles, pour donner comme but à l'humanité l'utile, l'utile rationnel, mais seulement l'utile. Les adeptes de cette science nouvelle reculèrent devant le reproche qui leur était fait de fonder la science de l'égoïsme, ignorant ou ne voulant pas affirmer qu'il ne peut y avoir d'autre altruisme que celui qui est engendré par l'égoïsme. Aussi l'économie était-elle devenue le refuge des vieilles méthodes aprioristiques, des méthodes des sciences qui doivent disparaître. Il faut rendre à cette science ses vrais principes, sa méthode rigoureuse, son but social, qui est le groupement de la société humaine en une seule société économique. Le droit, la politique et la morale doivent être subordonnés au fait économique, et réduits à n'être plus que les moyens par lesquels l'humanité remplira plus facilement la tâche fatale de se nourrir.

L. PAOLUCCI : *Etudes de psychologie comparée : le langage des*

oiseaux. I. Sur la structure phonétique des voix des oiseaux (avec 21 diagrammes musicaux). — Ce travail, original à beaucoup d'égards, mais dont nous ne pouvons donner même une brève analyse, se recommande aux philosophes et aux esthéticiens non moins qu'aux naturalistes. Essayons cependant d'en indiquer les résultats les plus généraux. Le chant des oiseaux, considéré dans sa valeur *phonique*, c'est-à-dire en tant qu'il représente des sons, diffère essentiellement de celui des animaux inférieurs (insectes), en ce qu'il est toujours susceptible d'être modifié par les chanteurs. Il est, en effet, produit par un appareil pneumatique, dont les parties essentielles sont le conduit trachéal mobile, le larynx inférieur et les poches aériennes. Les oiseaux sont donc des animaux éminemment *hétérophones* (comme l'homme, par opposition aux animaux *autophones*, à voix immuable). Mais, quelque multiple et varié que leur chant puisse nous paraître, à le former et à en exprimer les nuances même les plus délicates concourent toujours un petit nombre de sons et de timbres fondamentaux, parmi lesquels l'auteur de cet article distingue le *doux*, l'*aigu*, l'*âpre*, le *brillant*. Or la musique, au moyen de conventions spéciales, vaut souvent mieux pour exprimer ce chant que les combinaisons syllabiques. C'est ce que L. Paolucci a montré par des exemples, en traduisant la forme syllabique des sons en forme musicale, pour vingt espèces d'oiseaux.

E. Ferri : *Les raisons historiques de l'école positive du droit criminel.* — La nouvelle école positive du droit fait l'application de la méthode expérimentale à l'étude des délits et des peines. Comme telle, tandis qu'elle porte dans l'enceinte du technicisme juridique abstrait le *souffle* des nouvelles observations faites non seulement par l'anthropologie criminelle, mais par la statistique, la psychologie, la sociologie, elle représente vraiment une nouvelle phase de l'évolution de la science criminelle. Il y a une grande analogie entre le mouvement des sciences médicales et celui que représente la nouvelle école du droit criminel. Elle considère les délinquants, non comme des abstractions, mais comme des êtres vivants, des hommes. Elle en étudie toutes les conditions organiques et psychiques, héréditaires et surajoutées, présentes et passées, normales, habituelles, accidentelles. Ayant trouvé que les peines édictées jusqu'à ce jour n'atteignent pas leur but, elle cherche des remèdes moins illusoires et au besoin moins coûteux. Elle demande des remèdes aux recherches expérimentales. Elle n'est, en cela, qu'un développement ultérieur de l'école classique inaugurée par Beccaria. Celle-ci se proposait, dans l'ordre pratique, la *diminution des peines*, et, dans l'ordre théorique, l'*étude abstraite du crime comme entité juridique*. L'école positive se propose, dans le champ pratique la *diminution des délits*, et dans le champ théorique l'*étude concrète du crime*, non comme *abstraction juridique*, mais comme *action humaine*, comme *fait naturel*. Comme la médecine, elle cherche les causes pour trouver les remèdes. Elle cherche à fonder la sociologie criminelle. C'est là son but, et là sera son efficacité.

Revue analytique. — A. **Batelli** analyse *Les colonies linéaires et la morphologie des mollusques* de G. Cattaneo; et E. **Morselli** les *Prolégomènes de philosophie* de A. de Bella.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Guyot (Yves). *La Morale.* In-18 (Biblioth. matérialiste). Paris, Doin.

J. de Lanessan. *Letransformisme : évolution de la matière et des êtres vivants* (Biblioth. matérialiste). In-18. Paris, Doin.

Dr A. Mairet. *De la démence mélancolique* (avec 11 planches). In-8°. Paris, Masson.

H. Joly. *Psychologie des grands hommes.* In-18. Paris, Hachette.

J. Soury. *Des doctrines psychologiques contemporaines* (Leçon faite à l'Ecole des Hautes Etudes). In-8°. Paris, Masson.

E. L'Olivier. *Platon expliqué par lui-même.* 1re partie : *Les atomes.* In-18. Paris (chez l'auteur).

Henry (Ch.). *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot* (1770-1779). In-8°. Paris, Charavay.

Caird (Edward). *Hegel* (*Philosophical Classics, etc.*). In-12. Blackwood, Edinburgh and London.

J. Frohschammer. *Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache.* In-8°. München, Ackermann.

Turati (Filippo). *Il diletto e la questione sociale.* In-18. Milano.

Vadala Papale. *La sociologia, la filosofia della storia, la filosofia del diritto.* In-8°. Catania, Stesicoro.

Allievo (G.). *Del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico.* In-8°. Torino, Marino.

Ferri (E.). *Le uccisioni criminose tra gli animali.* In-8°. Milano, Dumolard.

Varona (E.-J.). *Estudios literarios y filosoficos.* In-8°. Habana, Alarcia.

Grote (N.). *Otnochenie philosophii k nauki i iskutvu.* In-18. Kiev, Zanilovoï.

M. B. Spaventa, professeur de philosophie à l'Université de Naples, est mort le 20 février dernier. Il fut, surtout pendant sa jeunesse, l'un des principaux représentants de l'hégélianisme en Italie.

On annonce aussi la mort de M. E. Bratuscheck (le 15 janvier dernier), professeur à l'Université de Giessen. Il fut pendant pluseurs années le principal directeur des *Philosophische Monatshefte.*

M. Romanes prépare, pour faire suite à son livre *Animal Intelligence*, dont nous avons rendu compte, deux nouveaux ouvrages : *l'Evolution mentale chez les animaux*, et *l'Evolution mentale chez l'homme.*

Le propriétaire-gérant : Germer Baillière.

Coulommiers. — Typ. Paul Brodard.

LA VIE ESTHÉTIQUE

ÉTUDE SUR L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

Y a-t-il une vie esthétique, comme il y a une vie scientifique, une vie morale, politique, religieuse, économique ou industrielle, etc.? Qui pourrait le nier, dira-t-on? Ce serait oublier la part énorme que prend dans la vie humaine tout ce qui en fait l'agrément et le charme, tout ce qui est destiné non seulement à l'orner et l'embellir, mais à la récréer, à en faire supporter le poids et les misères; ce serait méconnaître un des besoins les plus impérieux de notre nature, l'instinct du beau, ce penchant irrésistible, qui déjà s'éveille dans l'enfant, qui fait que le sauvage aime à se parer avant de se vêtir, qui, dans une société civilisée, se révèle sous tant de formes diverses, dont l'art, avec ses richesses et ses splendeurs, est la forme principale et la plus élevée. Sans doute, et il serait oiseux de s'y arrêter. Mais ce n'est pas précisément ce dont il s'agit. Car il est clair que si tout cela est considéré comme un simple superflu de la vie, comme une sorte de luxe, chose nécessaire, il est vrai, mais qui pourtant vient seulement s'ajouter à la satisfaction d'autres besoins véritablement nécessaires ou plus élevés, si le but n'est que de divertir l'homme ou de l'amuser, ou même de l'arracher aux soucis de la vie et de l'en distraire, ou encore de ne lui procurer que des jouissances plus délicates et plus raffinées, on en conviendra, la vie esthétique, quelque temps qu'elle prenne et quelques soins qu'elle absorbe dans la vie totale de l'individu et de l'humanité, perd singulièrement de sa valeur. Elle mérite, tout au plus, que l'on dise d'elle ce qu'Aristote dit de l'amusement en général ou du jeu, qu'il est nécessaire, comme le sommeil ou le repos après le travail et la fatigue de la vie active. Ce n'est plus, en tout cas, qu'un appendice, on peut ajouter même une sorte de négation, à côté de la vie sérieuse, seule réelle et positive. Celle-ci, la véritable vie, la vie humaine proprement dite, est consacrée, sauf les moments de relâche, à la poursuite des fins sérieuses, à la recherche du vrai, à la pratique du bien,

à la réalisation de l'idéal politique, religieux, etc. Quant à la vie esthétique, elle n'a même pas le droit de réclamer une place à part, distincte et indépendante; surtout elle ne doit pas s'arroger des prérogatives, aspirer à un rang qui évidemment sont en disproportion avec la fin subalterne ou frivole qui lui est assignée et le rôle inférieur qu'elle doit remplir.

D'autre part, comme l'enseignent tous les grands moralistes, veut-on que la vie esthétique ait un caractère sérieux et moral, qu'elle ait pour fin principale le *perfectionnement* moral de l'homme, l'*adoucissement* et l'ennoblissement de ses mœurs, ou l'instruction cachée sous des formes attrayantes et dans des images sensibles? Alors, sans doute, la vie esthétique prend une toute autre importance; sa dignité est relevée et son utilité est manifeste; mais on n'a rien gagné quant à son existence propre. Elle n'est toujours pas elle-même; elle se confond avec la vie morale, intellectuelle, scientifique, politique ou religieuse. Prise en elle-même, qu'est-elle? un moyen, un auxiliaire utile et subordonné. Voilà tout. La puissance souveraine qui la surveille et lui commande, lui impose ses règles de conduite, la soumet à ses préceptes et à ses maximes. Elle ne jouit d'aucune liberté. Pas le plus petit domaine ne lui est réservé où elle puisse se dire chez elle, libre et indépendante. Elle n'est que la servante (ancilla), estimée et honorée si elle est fidèle à tous ses devoirs, méprisée, renvoyée même si elle s'en écarte. On n'a qu'à consulter la *République* de Platon. Limitée dans ce cas comme dans l'autre, la vie esthétique proprement dite, réelle et distincte, n'existe pas. Il n'y a pas une sphère propre où elle puisse librement s'exercer et se développer.

Pour qu'elle existe réellement, que faut-il? Qu'elle soit considérée comme un organe spécial dans l'organisme total de la vie humaine individuelle et générale. Selon la loi de tout organisme, il faut que, sans être isolé des autres organes, celui-ci ait son but déterminé et sa fonction propre, que lié, sans doute, aux autres organes, recevant d'eux et leur fournissant ce qui est nécessaire, il conserve, dans cette mutualité ou réciprocité, sa liberté entière et sa vitalité, dans l'accomplissement de la fonction particulière qu'il doit remplir dans la vie totale.

Tel est, disons-nous, le problème véritable de la vie esthétique. Le comprendre autrement, c'est s'écarter de son idée, ou, pour mieux dire, c'est le supprimer.

Or ce problème, tel qu'il vient d'être défini, les écoles diverses lui ont donné des solutions différentes, au moins implicitement contenues dans leurs doctrines. Finalement, il est apparu sous son vrai nom. Un livre important, très estimé en Allemagne et qui date de

plusieurs années, l'*Esthétique* de M. *Karl Köstlin*, est conçu d'après cette idée de la vie esthétique. L'auteur en fait la base d'une esthétique nouvelle, qu'il déclare être la seule positive et scientifique.

Nous nous proposons d'examiner ce livre, tout à fait digne d'être connu. C'est une œuvre considérable ; la lecture en est d'un bout à l'autre très instructive et très intéressante. Si l'on peut contester à l'auteur l'originalité et la profondeur philosophiques, il serait injuste de méconnaître son grand talent d'analyse, le mérite de ses descriptions et de ses applications, la plupart très justes et souvent ingénieuses, l'abondance des matériaux qu'il a su réunir et grouper d'une façon peut-être un peu superficielle, mais claire et précise. Son style est facile, clair, riche et abondant, quoique l'exubérance des mots y nuise souvent à la précision. La partie qui concerne le beau dans la nature, où le savant et l'esthéticien doivent constamment se donner la main, est surtout remarquable. Nulle part on ne trouve un ensemble aussi complet et aussi bien ordonné, une pareille description des formes du beau naturel, à tous les degrés, dans les divers règnes, de manière à satisfaire un esprit à la fois scientifique et philosophique. La partie correspondante du grand ouvrage de Fr. Vischer peut seule soutenir le parallèle et sur bien des points lui serait jugée inférieure.

En essayant de donner une idée de ce livre, notre but n'est pas de l'apprécier dans toutes ses parties. Nous devons nous borner à examiner jusqu'à quel point l'auteur a réussi dans son entreprise de fonder la science du beau sur la base de la vie esthétique. Mais auparavant il nous paraît nécessaire de jeter un coup d'œil sur ses antécédents. M. Köstlin lui-même le reconnaît, la voie lui a été ouverte par d'autres esthéticiens. Il cite en particulier (p. 7) *Schiller*, *Schleiermacher* et *W. de Humboldt*. Il aurait pu en ajouter d'autres, car ce côté de la vie esthétique n'est absent d'aucune des doctrines sur le beau et l'art écloses au sein de la philosophie allemande. Sans vouloir les examiner toutes, nous devons indiquer les principales, celles au moins qui sont conçues selon son esprit et se rattachent le plus à sa méthode. En comblant cette lacune et en traçant cet aperçu, nous mettrons le lecteur mieux à même de comprendre et d'apprécier la tentative de l'auteur, qui vient à la suite de ceux qu'il nomme lui-même ses devanciers et dont il continue la tâche en lui donnant plus d'étendue et de portée. Cette méthode génétique, comme l'appellent nos voisins, et chez eux en grande faveur, est très propre en effet à éclairer et faire apprécier ce livre, surtout à marquer sa place dans la série des œuvres de l'esthétique allemande.

I

C'est Kant qui nous paraît avoir, le premier, posé le problème de la vie esthétique. La solution est en germe, sinon formulée, dans la *Critique du Jugement*. Et cela est facile à concevoir. En faisant du beau l'objet d'un plaisir désintéressé, d'une satisfaction nécessaire et d'une sorte de sens commun, ce qui lui permet de distinguer le beau du vrai, du bien, du parfait, etc., il semble tracer déjà à la vie esthétique un domaine séparé, où l'activité humaine peut s'exercer d'une façon particulière et indépendante. D'autre part, le goût, la faculté esthétique est pour lui une puissance distincte, destinée à réaliser l'accord des deux autres facultés, la sensibilité et l'entendement. Faculté mixte, il est vrai, son rôle n'est pas moins spécial, celui de servir de lien entre elles et de les mettre en harmonie. Mais ce qui achève de donner à la vie esthétique une fin et un objet propre, c'est la manière dont Kant conçoit le but même de l'art et du beau.

Ce but, quel est-il? C'est, dit Kant, « le *libre jeu des facultés représentatives*, l'harmonie subjective des facultés de connaître » (I, § 10). Or ce libre jeu de l'activité intellectuelle, dans son développement total, c'est précisément ce qui assigne à la vie esthétique sa fin particulière et sa fonction dans la vie humaine.

Kant, il est vrai, ne dit pas en quoi consiste cet accord, ni pourquoi ni comment il est produit. Cela devait être, la nature objective du beau restant inconnue dans ce système. N'importe, une base et une raison d'être sont données à la vie esthétique dans le libre jeu des facultés. Aussi tous les successeurs de Kant n'auront qu'à s'emparer de ce principe, à l'étendre et l'approfondir, à le développer et l'appliquer dans leurs théories.

Pour lui, s'il ouvre la voie, on peut dire qu'il n'y reste pas. Kant, même comme métaphysicien, poursuit un but moral; comme esthéticien, c'est encore le même but qu'il poursuit. Il est et veut être, avant tout, moraliste. C'est le caractère, la pensée dominante de toute sa philosophie. Finalement, en effet, comment définit-il le beau? Le beau est le symbole du bien. S'il n'est qu'un symbole, ce symbole n'est qu'un signe. Ce signe n'est rien par lui-même; il n'est que par ce qu'il représente. L'objet est le bien, le beau s'efface et va, comme dirait Platon (*1er Hippias*), se jeter dans le bien. L'esthétique se trouve ainsi ramenée à la morale, et la vie esthétique à la vie morale, dont elle n'est plus qu'un appendice ou un auxiliaire. C'est ce qui apparaît

clairement dans la théorie de l'art de Kant, et dans la distinction qu'il établit entre les arts. L'art, selon Kant a un double but, l'agréable ou le bien. Il y a des arts qui n'ont pour objet que le plaisir, le pur agrément, comme l'art de la conversation, la plaisanterie, la musique de table. Les autres arts, sans autre but, favorisent la culture des facultés de l'esprit dans leur rapport avec la vie sociale : ce sont les beaux arts. (*Crit. du jug.*, § XLIV), Mais alors que devient la vie esthétique? Elle perd sa valeur propre. Elle-même rentre dans la vie morale, ou son objet n'est plus que la sensibilité; la raison lui reste étrangère.

La tendance morale est encore plus sensible dans les premiers successeurs de Kant; dans Fichte par exemple, la doctrine du perfectionnement moral prédomine à tel point que pour lui l'esthétique elle-même n'existe pas; elle rentre entièrement dans la morale et s'identifie avec elle (*Sittenlehre*, 353).

Mais le véritable héritier de l'esthétique kantienne, c'est *Schiller*. Disciple de Kant, comme il le déclare, mais disciple indépendant, c'est lui qui recueille son principe, le développe et par là conçoit la vie esthétique, son rôle important dans la vie humaine individuelle et générale. C'est dans les *Lettres sur l'éducation esthétique* qu'apparaît et qu'il faut constater ce progrès; aussi M. Köstlin a-t-il grandement raison de voir dans Schiller un de ses maîtres ou de ses prédécesseurs. Il est bon de s'y arrêter.

Dans ces *Lettres*, Schiller commence par s'élever énergiquement contre la sévérité excessive de la morale kantienne; il réclame contre l'impératif catégorique, les droits méconnus du sentiment, où la sensibilité s'unit à la raison. Sur le terrain du beau et de l'art, il proclame la nécessité de cette réunion, de cette fusion des deux facultés de l'esprit, la raison et la sensibilité. C'est alors qu'il reprend le principe de Kant du *jeu des facultés;* il l'adopte, le développe et l'applique; il lui donne une toute autre portée. Pour lui, ce penchant, l'*instinct du jeu* (*Spieltrieb*), qu'est-il? C'est un penchant fondamental de notre nature; méconnu, dédaigné, rabaissé, tenu pour inférieur et frivole, ce penchant d'où naît l'art, c'est au contraire celui qui nous révèle ce qu'il y a de plus élevé dans la nature humaine. Sans doute il ne s'agit pas du jeu pris au sens vulgaire, mais d'un jeu noble, du plus noble des jeux, celui dans lequel l'homme se rapproche le plus de la nature divine. C'est le jeu qui rend l'homme complet, et le beau seul le rend tel. « L'agréable, le bon, le parfait, l'homme les « prend au sérieux; mais avec le beau il joue. Par l'idéal de beauté « qui s'offre à lui est donné aussi un idéal d'instinct du jeu que l'homme « dans tous ses jeux ne doit jamais perdre de vue » (Lett. XV). Bref,

« l'homme ne joue que là où il est homme dans la pleine signification, « et il n'est homme complet que là où il joue » (*Ibid.*). Sur cette proposition, Schiller ne craint pas de le dire, doit porter l'édifice entier de l'art esthétique et, ajoute-t-il, de l'art de la vie, plus difficile encore. « C'était bien le sentiment des Grecs, les interprètes les plus « éminents de l'art. Ils écartaient du front des divinités bienheureuses « le sérieux et le travail. Ils faisaient du loisir et de l'indifférence le « lot digne d'envie de la condition divine, expression tout humaine « pour désigner l'existence la plus libre et la plus sublime » (*Ibid.*). C'est le sens du vers si souvent cité : « Le sérieux appartient à la vie, la sérénité appartient à l'art ».

Certes, on ne peut le nier, voilà bien la vie esthétique réintégrée dans ses droits. La voilà placée, ce semble, au sommet de la vie humaine et proclamée la vie par excellence. Seulement Schiller, pas plus que son maître Kant, ne reste conséquent et fidèle jusqu'au bout à son principe. Il ne faut pas le croire disposé à sacrifier ou à subordonner la fin morale à toute autre fin, à celle-ci plus qu'à toute autre. Son grand principe, en tout et partout, c'est celui de la *liberté morale*. Schiller, il ne faut jamais l'oublier, si l'on veut comprendre quelque chose à ses écrits, occupe une place moyenne, un moment de transition dans l'esthétique allemande. Il n'est pas pour cela équivoque, mais lui-même ne se sait pas; on voit qu'il est incertain ou oscille. Jamais il n'est ferme sur le terrain où il s'est placé, et sans cesse il se contredit. De là l'extrême difficulté de l'apprécier et de lever ces contradictions, le philosophe étant sans cesse en opposition avec le poète et l'esthéticien avec le moraliste. Il n'est pas moins vrai qu'il ne cesse jamais d'être moraliste. Pour lui, aussi, le but moral est celui qu'en tout et partout il poursuit, en prose comme en vers, comme historien et comme esthéticien. Aussi, pour lui en réalité la vie esthétique n'est qu'un intermédiaire, un acheminement à la vie morale. Le seul titre de ces *Lettres* le dit assez. L'art n'est toujours qu'un moyen d'*éducation*. Le perfectionnement moral de l'homme, l'ennoblissement de la nature physique et morale, voilà le but essentiel qui doit être le résultat définitif. Arracher l'homme à la vie matérielle et sauvage, inculte et grossière, l'élever de ses douces mains à une vie supérieure, la vie de l'esprit, l'affranchir de la violence des passions, l'humaniser en un mot, voilà le but de l'art; c'est la pensée qui résume cet écrit et tous les écrits en vers et en prose du grand poète. Schiller est le grand humaniste, comme l'appelent ses compatriotes.

Mais, qu'on se place avec lui à cette hauteur, la vie esthétique n'est toujours pas libre et indépendante. Elle rentre toujours dans la vie morale. Elle n'est pas émancipée.

Cette émancipation, elle s'opère dans l'*école romantique*, qui elle aussi, en ce qui concerne du moins sa partie théorique, se rattache à l'idéalisme subjectif, sinon à Kant, à Fichte. Ici est proclamée la liberté absolue du sujet, du *moi* absolu, qui ne relève que de lui-même. Dans l'art, c'est l'affranchissement de toutes les règles, non seulement de celles qui sont relatives, passagères, étroites ou conventionnelles, mais de tout ce qui peut limiter ou gêner l'essor de l'imagination et du génie chez le poète ou l'artiste. Il y a plus, si du domaine de l'art et du beau, on passe dans celui de la vie active, les rôles de la morale et de l'esthétique sont renversés. Le problème est retourné. Ici, c'est la vie esthétique qui à son tour plane au-dessus de la vie morale; celle-ci s'efface ou se subordonne. En effet, dès que l'esprit s'est rendu capable de s'élever à une certaine hauteur, inconnue au vulgaire, mais où le talent et le génie savent se placer, la vie apparaît sous un autre aspect. Les règles de la morale commune n'ont plus de valeur et cessent d'être obligatoires. Aux yeux des vrais romantiques, ce point culminant de la vie humaine, c'est celui que doit atteindre l'homme d'imagination, l'artiste ou le poète et d'où il contemple les choses humaines. C'est ce qui s'appelle la *génialité divine*, cet état qui constitue l'état habituel, le privilège de l'artiste véritable et de l'homme qui sait vivre en artiste et de la vie d'artiste. Pour celui qui est arrivé là, la morale n'existe plus. Du moins elle n'a plus rien à lui commander. Il peut s'abandonner sans crainte à tous les excès, comme à toutes les excentricités. Ses défauts et ses vices sont excusés, justifiés. Le feu sacré de la passion a tout consumé, purifié. La *Lucinde* de Fr. de Schlegel est la mise en action de cette théorie que d'autres ont avec moins de subtilité exposée dans leurs romans ou leurs écrits.

L'Ecole de l'*ironie dans l'art* aurait à nous offrir des résultats analogues. La vie esthétique, la vie de l'imagination, y est donnée aussi comme le point culminant, le but suprême à laquelle doit s'élever l'artiste ou le poète. Celui qui est capable d'arriver à cette hauteur non seulement est indifférent, mais il se rit de tout; il se moque de tout, non seulement des intérêts et du jeu des actions humaines, mais il se déclare affranchi des obligations vulgaires de la vie commune, morale, sociale et religieuse. Inutile de s'arrêter davantage à ces exagérations d'un principe dont les conséquences ont été développées ailleurs et étaient comme contenues en germe dans l'*idéalisme* transcendantal de Fichte.

Si nous voulions examiner les faces diverses que présente le problème de la vie esthétique dans les écoles qu'à produites la philosophie allemande et dans les systèmes sur le beau et l'art qui en sont

sortis, la tâche serait longue. Nous devons nous arrêter à ceux que M. Köstlin regarde en particulier comme ses prédécesseurs.

On a publié de Schleiermacher, qu'il cite avec raison, des leçons sur l'esthétique, où se fait sentir l'influence d'un autre système (celui de Schelling); mais la part principale revient encore à l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte. Ainsi l'activité esthétique ou artistique y est donnée comme une des formes essentielles et principales de l'activité humaine. Son but est de révéler à l'homme la conscience pleine et entière de sa liberté spirituelle. Cette activité a sa place et son rôle parmi les autres activités dans la totalité de la vie humaine. De plus, l'art dans la vie des peuples joue un rôle essentiel; le point de vue de la *nationalité* chez cet auteur est un caractère qui distingue son esthétique, qui n'est qu'une philosophie de l'art. L'art est une des formes essentielles et principales par lesquelles se révèle et se manifeste le génie national. Les peuples vivent de la vie esthétique. comme ils vivent de la vie morale, sociale et religieuse. L'art porte le cachet des nationalités à tel point que ce qui est particulier à l'imagination de tel ou tel peuple ne peut s'appliquer à l'imagination et au goût des autres peuples. Il n'y a pas de règle commune, pas de critérium qui puisse faire juger de leur valeur générale et absolue. Nous n'avons pas à juger cette doctrine, mais à signaler l'extension que prend le problème de la vie esthétique. Seulement, lui aussi, Schleiermacher, qui est à la fois théologien, métaphysicien, dialecticien, est avant tout moraliste; la solution retourne au point de départ. L'activité esthétique rentre également dans l'activité morale. C'est toujours de l'*éthicisme* substitué à l'*esthéticisme*, dirions-nous volontiers, pour nous servir de la terminologie allemande.

Dans cette revue, nous ne pouvons passer sous silence un autre philosophe, que M. Köstlin ne mentionne pas et dont la doctrine présente la vie esthétique sous un aspect qui n'est pas sans analogie avec le sien. L'idée fondamentale de la philosophie de Krause, on le sait, c'est d'*organiser* la vie totale de l'humanité en la rattachant à son principe, la vie universelle et divine. Dans cet organisme total, la vie esthétique constitue un organe particulier, essentiel et distinct, quoique relié aux autres organes, une unité fondamentale. Le beau est une des unités en qui se développe l'unité totale ou absolue. L'art en est la représentation idéale. La première place dans l'art est donnée à la *belle vie*, au *bel art de la vie*, comme dit l'auteur. Le trait caractéristique du système est de trouver partout le lien qui unit tous les membres qui concourent à l'harmonie universelle. La pensée est vague; mais la préoccupation est visible d'assigner à la vie esthétique une place distincte et indépendante.

Nous ne dirons rien de Herbart et des esthéticiens de son école, quoique M. Köstlin se rattache lui-même, comme on le verra, par un côté très marqué et important, à ce système et à sa méthode. L'esthétique et la morale, on le sait, ne sont, aux yeux de Herbart, que deux branches à peine séparées du même tronc. Leur dénomination est la même; la morale est de l'esthétique, et l'esthétique est aussi de la morale. Le *decorum* et l'*honestum* se confondent. La vie esthétique n'est alors qu'un des côtés de la vie morale. La distinction devient à peu près impossible.

Mais, quand il s'agit de la vie esthétique, il n'est pas inutile de rappeler le rôle qu'elle remplit dans la philosophie de Schopenhauer, d'autant plus que l'auteur qui a beaucoup emprunté ailleurs, se déclare lui-même le disciple et le continuateur de Kant. L'art on le sait est selon lui un degré de l'objectivation de la volonté. Il a pour objet la pure contemplation des idées; son effet est de rompre au profit de l'intellect l'équilibre de la volonté et de la raison. Dans la situation où cette contemplation pure place l'individu, celui-ci s'efface et disparaît comme individu. Du moins il s'oublie, il échappe au torrent du temps et aux relations de la vie réelle. Aussi la jouissance esthétique est la fleur de la vie; mais c'est une fleur qui s'épanouit au milieu des ruines, au bord d'un précipice parmi les ronces et les épines, c'est d'ailleurs un état momentané, rare et passager. Pourquoi? C'est qu'il est anormal. Le cours habituel de la vie ne permet pas qu'il soit durable. C'est une oasis au milieu du désert, un rayon de soleil à travers les barreaux d'une prison, une vue du paradis dans l'enfer de la vie. Le calme désintéressé de ce spectacle n'est donné d'ailleurs qu'au très petit nombre d'hommes qui savent en jouir et que la culture de leur esprit y a préparés. C'est une distraction, une consolation, mais qui n'a pas de valeur positive. La vie réelle est mauvaise.

Avec les grands systèmes qui appartiennent à un autre mouvement de la pensée philosophique allemande, le point de vue *objectif* et de l'*absolu* se substitue au point de vue *subjectif* de l'idéalisme kantien. Nous aurions à leur demander comment la vie esthétique y est envisagée. Le problème de la vie esthétique ici change de face. La vie esthétique, c'est la face subjective du beau et de l'art. Il s'agit de la manière dont le beau et l'art sont perçus par l'esprit, dont ils agissent sur les facultés. La base est anthropologique et psychologique. Dans les systèmes qui portent le nom d'*idéalisme absolu*, de quoi s'agit-il? Du principe éternel et divin dont le développement, dans le monde de la nature et de l'esprit, parcourt des phases successives suivant les lois nécessaires qui président à cette évolution. La méthode consiste à suivre dans toutes les phases et sous toutes les formes le

développement de ce principe. C'est l'époque des grandes constructions, où la métaphysique domine. L'art lui-même comme les autres formes de la pensée et de l'activité de l'esprit, doit être construit dans toutes ses formes et dans toutes ses œuvres. La vie esthétique n'y apparaît que comme résultat, à son heure ou à son moment, dans le développement total. Quelque opinion qu'on en ait, on ne peut nier la puissance de ce mouvement, l'importance et la fécondité de ses résultats; mais, dans toutes les œuvres principales qu'il a produites le problème a perdu son intérêt. La métaphysique jointe à l'histoire domine. La psychologie et l'anthropologie elles-mêmes subissent le joug de la dialectique.

Ces systèmes, qui ont régné pendant un demi-siècle et à qui l'esthétique (la philosophie de l'art en particulier) doit ses œuvres les plus remarquables, sont tombés. La réaction qui s'est opérée contre eux a eu pour résultat de ramener au point de départ, celui de la philosophie kantienne, surtout de changer la méthode, de substituer à la méthode *à priori* celle de l'observation et de l'expérience, que suivent toutes les sciences naturelles et positives.

D'autre part, aucun des anciens systèmes n'a été tout à fait abandonné. Mais leurs partisans ont eux-mêmes senti le besoin de se rallier à ce mouvement et à la nouvelle méthode. Tout en prenant pour base l'expérience, ils s'efforcent de réunir les deux tendances opposées du *réalisme* et de l'*idéalisme*. Ainsi, avant tout, ils veulent donner à l'*esthétique* une base scientifique, anthropologique et psychologique. C'est à cette classe d'esthéticiens qu'appartient M. Köstlin, c'est dans cet esprit qu'est conçu et composé tout son livre.

II

Nous essayerons, maintenant, de donner un aperçu général de cet ouvrage et de l'apprécier, en insistant sur le point principal qui nous intéresse, la vie esthétique, dont l'auteur fait la base de l'esthétique tout entière.

« Le but, est-il dit dans la préface (p. v), est de fonder l'esthétique « sur une conception scientifique de la vie, de la nature et de l'art, « qui ne soit rétrécie par aucune philosophie d'école; par là, d'obtenir « la plus grande clarté possible du côté de la forme, et une univer- « salité non superficielle. » L'auteur reconnaît ce qui a été fait d'excellent jusqu'ici, les progrès de la science du beau et de l'art, la plus belle branche, comme il l'appelle, de la littérature classique allemande; mais on a eu tort, selon lui, d'abord d'être trop exclusif, de

répudier le riche trésor du passé, légué par le XVIII[e] siècle en particulier, en second lieu d'être trop systématique. Il est fâcheux qu'à Hegel on ait ajouté seulement Kant, Schiller, Schleiermacher, Herbart, etc. Les esthéticiens récents ont toujours travaillé d'après un point de vue spéculatif. Il fallait étendre le cercle, rejeter, en outre, toute terminologie obscure qui sent la doctrine de l'école, se garantir de l'abus des abstractions logiques. Les successeurs de Hegel ont cherché à remédier à ces défauts; mais le cercle de la vie esthétique y est toujours resté trop étroit. La méthode qui a présidé à ces travaux est encore celle de la construction logique plutôt que celle de l'observation et de l'analyse. Le but que l'auteur se propose est de « concevoir la vie de l'imagination comme une branche spéciale de « la vie de l'esprit (*als eigenen Zweig des Geistesleben*) et de partir de « là pour déduire d'une façon vivante, non par voie d'abstraction lo- « gique tout le domaine de la vie esthétique, d'arriver par là à une « réelle explication de l'essence de la beauté. » — « Cette méthode lui « permettra d'exposer dans toute leur richesse la multiplicité des for- « mes concrètes que présente à nos yeux le spectacle si varié de la « nature et de l'art. » (Préface.)

Le caractère de cette méthode, on le voit, c'est d'être empirique, mais non d'une façon étroite, exclusive. Elle est en même temps éclectique, non dans le sens vulgaire d'une combinaison factice ou artificielle, mais d'une synthèse véritable et organique. Du moins, c'est ce à quoi vise l'auteur. La base sur laquelle il appuie son œuvre, dit-il, est *psychologique* et *anthropologique*. Sur cette base, il essayera de réunir et de concilier les deux tendances opposées du réalisme et de l'idéalisme, d'en rapprocher et combiner les résultats. Son point de départ est subjectif, et il a raison de déclarer qu'il suit la voie qui lui a été ouverte par Kant, Schiller et les esthéticiens qui avant lui l'ont parcourue.

Avant d'examiner les points principaux de cette esthétique, nous devons indiquer le plan général et les divisions principales.

L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une générale ou abstraite, l'autre spéciale ou concrète. — La première embrasse le domaine entier de la vie esthétique en général. Elle doit faire connaître : 1° l'*essence de la vie esthétique* et sa place dans l'ensemble de la vie spirituelle. 2° Vient ensuite tout ce qui concerne l'*objet esthétique*, c'est-à-dire le monde de l'imagination dans la multiplicité de ses formes. 3° Enfin la vie esthétique y est considérée dans son existence et son *développement* dans l'*individu*. — La seconde partie est toute consacrée à l'analyse et à la description des *formes concrètes* du beau dans la *nature* ou le *monde réel*, tant physique que moral, ainsi qu'à une

théorie générale de l'art et des différents arts. Le livre se termine par un court aperçu sur le but et la fin de la vie esthétique.

Il nous est impossible de faire connaître, dans ses détails, le contenu de cet ouvrage, dont le mérite principal est la richesse des analyses. Le *beau dans la nature* à lui seul mesure plus de la moitié de son étendue. Nous devons nous attacher à ce qui est spécialement relatif à la vie esthétique.

L'objet de l'esthétique, nous dit l'auteur, c'est le domaine entier de la vie esthétique. Comment la comprend-il? Lui-même en marque d'abord le caractère ou l'essence, l'étendue et les limites. La vie esthétique est la vie de l'*imagination*. Son monde c'est le monde de l'imagination. La vie humaine, en général, a plusieurs domaines; les plus importants sont : 1° la vie *théorique* ou intellectuelle, 2° la vie *pratique* ou morale, 3° la vie *esthétique*. Celle-ci doit être envisagée au point de vue général et au point de vue spécial. L'esthétique épuise la totalité de ce qui a pour l'homme un intérêt esthétique.

Mais en quoi la vie esthétique diffère-t-elle de la vie intellectuelle et de la vie pratique? Sur ce point, M. Köstlin ne nous paraît pas assez explicite ni assez précis; surtout il ne nous semble rien ajouter à ce qui avait été dit par ses prédécesseurs et par Schiller en particulier.

La vie esthétique c'est, dit M. Köstlin la vie de l'*imagination*. Qu'est-ce que l'imagination? Ce n'est, ajoute-t-il, ni le sentiment seul ni l'imagination seule au sens vulgaire, qui la constitue. Quoi donc? C'est de représenter l'*ensemble de la vie* (*Ganzeleben*). Elle offre tout ce que nous offre la vie réelle; du moins le réel y est contenu; mais elle va au delà et la dépasse. L'homme tout entier (*der Ganzemensch*) est son objet, et la vie toute entière de l'homme connaissant, sentant, agissant. Bref, c'est le *libre jeu des facultés humaines* qui est son objet spécial (*Freiespiel*, *Freiethätigkeit*). Elle est ainsi son propre but à elle-même. Nous ne voyons là rien qui n'ait été dit par Kant, Schiller, etc.

En quoi diffère-t-elle de la vie réelle? La vie réelle est limitée; partout on y rencontre des obstacles, la gêne et la contrainte. Ici, dans la vie esthétique, plus d'obstacles plus de contrainte et de limites; l'essor libre de nos facultés nous est donné, et cela sous toutes les formes du connaître, du sentir et du vouloir. Là, est l'empire de la liberté.

Une seconde différence, et ceci est spécial à notre auteur, c'est que la vie esthétique a pour objet seulement ce qui est *intéressa*[illegible] Dans la vie réelle, il y a une multitude d'objets, de détails et d'ac[illegible] dents par eux-mêmes insignifiants, de nul intérêt, mais dont no[illegible] sommes forcés de nous occuper; ils absorbent une grande partie [illegible]

la vie entière; notre activité s'y dépense en efforts vains ou stériles. Il n'en est pas de même de la vie esthétique; tout y a un intérêt véritable pour l'esprit et l'imagination. Une troisième différence consiste dans l'intérêt qui s'attache ici à la *forme* (*Forminteresse*). Schiller en avait fait le seul objet; il a eu tort. Le *fond* (*Inhalt*) où le contenu a aussi son intérêt, Gœthe a eu raison de le rétablir; mais un haut intérêt dans l'art et dans le beau doit s'attacher à la forme.

Citons quelques-unes des paroles de l'auteur, qui résume ainsi sa pensée :

« La vie esthétique est la vie de l'imagination; elle est l'élévation « au-dessus de la vie réelle, de cette vie de *non-liberté* (*Unfreiheit*), « de dépendance, où l'on rencontre partout des chaînes, des limites, « au-dessus de ses agitations, de ses troubles. Tout ce qu'il y a en « elle de choquant, de repoussant, de non intéressant y est écarté. Dans « le monde de l'imagination, l'âme se meut dans sa pure liberté, elle « aspire aux vastes espaces; elle va d'objet en objet, de formes en « formes, saisissant tout ce qui a de l'intérêt pour l'homme, recher- « chant toute beauté; c'est l'élévation au-dessus de la réalité actuelle « dans la sphère de l'infinité pure du monde des formes. N'ayant « affaire qu'à elle-même, l'imagination se développe dans sa parfaite « vitalité. C'est le plaisir d'être et de se sentir libre. »

La *place de la vie esthétique* dans l'ensemble de la vie de l'esprit, à laquelle l'auteur consacre aussi un article particulier, est caractérisée en ces termes :

« L'art n'est-il qu'un luxe de la vie? Ce jeu de l'imagination est-il un jeu superflu? Il y a sur ce point, on le sait, deux opinions contraires. Les uns disent que les peuples s'amollissent et s'énervent par l'art. L'art serait, selon eux, une plante parasite, et la vie esthétique des peuples serait une époque de décadence. L'opinion contraire, c'est que la vie esthétique est une époque de délivrance et de liberté, la plus haute fleur de la vie. Le vrai, c'est que la vie esthétique est l'*achèvement*, la *perfection* de la vie générale dans l'homme et dans l'humanité. L'homme, dans sa vraie nature, lorsqu'il a satisfait aux exigences de la vie physique et de ses autres facultés, a besoin de sentir ses penchants et ses forces, les modes de son activité dans leur parfaite harmonie. Or, dans la vie réelle, il y a un mélange de liberté et de servitude. Comme il a été dit, l'intelligence, le sentiment, la volonté rencontrent des obstacles, des difficultés. Partout la scission, la tension, l'effort, la faiblesse et la contradiction, la lutte et le combat. Par tous ces côtés, la vie est imparfaite. L'exercice de nos forces est gêné, contrarié, empêché. Là est la

source de tous nos maux, de toutes nos misères, dans l'ordre des choses les plus belles et les plus élevées comme des plus vulgaires et des plus communes. D'où la nécessité de l'élévation religieuse au-dessus du fini, de l'élévation philosophique poursuivant un idéal de vérité, etc. Il en est de même de la vie esthétique, de la vie de l'imagination et de l'art. »

Certes, il n'y a rien à y contredire non plus, mais rien là qui n'ait été dit au sujet de l'idéal et du besoin de l'idéal inhérent à la nature humaine. C'est presque un lieu commun admis de toutes les écoles.

Quelle est la valeur et la légitimité de la *vie esthétique?* Ce point que l'auteur examine aussi, lui fournit des réflexions également fort justes, mais dont la profondeur et l'originalité ne se laissent pas mieux apercevoir.

D'abord, dit M. Köstlin, il faut écarter la question de priorité. La vie esthétique n'est pas et ne peut être la première, *primo vivere, deinde contemplari.* L'industrie, la science, la religion, etc., sous ce rapport, ont le pas sur elle. D'ailleurs pas de civilisation, pas d'art. C'est l'erreur du romantisme de croire qu'on peut passer sa vie à regarder le bleu du ciel et se perdre dans un rêve perpétuel. Elle-même, la vie réelle, a son prix. Tout ce qui nous touche et nous intéresse y est compris; elle est le théâtre de notre activité, l'école sérieuse et mâle de toutes les vertus. La vie de l'imagination la suppose. Mais il reste que la vie esthétique en soit le complément nécessaire. L'homme, on l'a dit, y prend la conscience pleine et entière de sa liberté. Cette élévation au-dessus du réel dans une région supérieure et plus sereine, est un impérieux besoin de sa nature intellectuelle et morale. La vie esthétique est un moment nécessaire de notre vie totale, dont l'importance et le prix sont par là manifestes. C'est par elle que nous obtenons le sentiment de la vie complète et parfaite auquel nous devons renoncer dans la vie réelle. Ce n'est donc pas un luxe ni une superfluité.

De plus, elle a en soi une valeur morale incontestable et qu'on ne remarque pas assez. C'est qu'une haute activité, non négative, mais positive, s'y révèle. Cette activité qui s'y développe, qui sans elle resterait inerte, oisive, c'est précisément celle de notre imagination, l'activité que celle-ci contient et représente. Ce n'est donc pas un jeu oiseux, un repos, une distraction, une négation, mais bien une activité positive. Il y a là une puissance réelle qui passe à l'acte, qui s'exerce et se déploie librement; c'est un élément intégrant, essentiel de la nature humaine et de l'esprit. De là la place de l'esthétique comme représentant cet élément, cette forme de l'activité intellectuelle parmi les autres parties de la philosophie. Elle

est la dernière des sciences philosophiques, parce qu'elle les suppose. Elle est l'union des deux branches principales, à la fois théorique et pratique.

Tout cela est parfaitement exact, mais avait été dit par les prédécesseurs. Trouverons-nous une doctrine particulière à l'auteur dans sa manière de concevoir l'*objet de la vie esthétique?* Cet objet, selon lui, se compose de trois choses. Il y a : 1° le *monde des formes* ou des images dans leur multiplicité ; 2° le *fond* ou le *contenu esthétique* : 3° la *forme esthétique.*

1° Le premier procédé de l'esprit dans son activité imaginative, c'est l'*intuition des formes* ou des images que nous offre le spectacle du monde réel. S'absorber dans la considération de ces formes, regarder, voir sans limites, laisser apparaître, dans toute richesse, la variété infinie des formes du monde réel et s'en pénétrer, les évoquer ou les reproduire comme un second trésor semblable au premier, tel est le propre de l'imagination dans son activité primitive ou reproductrice. C'est la vie même de l'imagination (*das ist Phantasieleben*). Voir des formes, créer des formes, c'est pour l'imagination en opposition avec la pensée, ce qui la distingue et la constitue. C'est ce que veut le sens esthétique ; c'est la disposition esthétique et artistique.

2° Mais la simple multiplicité des images ne suffit pas à l'esprit. Les saisir n'est de l'opération intellectuelle que le début. L'intuition doit conduire à quelque chose de significatif et de durable, qui soit capable de nous inspirer de l'intérêt. Autrement, l'objet nous est indifférent et ne dit rien, il ne peut procurer de satisfaction réelle. Nous attendons autre chose qu'une vide succession d'images, quelque chose qui fixe, retienne et enchaîne le regard de l'esprit et qui s'adresse aussi à notre cœur, qui captive l'un et émeuve l'autre. Autrement, cette abstraite liberté n'est qu'un jeu vain, un futile exercice. Ce second terme, qui doit intéresser l'homme tout entier, ce sera le contenu (*Inhalt*) esthétique.

Ce contenu, quel est-il? Ce n'est pas seulement le beau, nous dit M. Köstlin. Les esthéticiens, qui placent l'intérêt dans le beau seul et dans ses formes diverses, qui en font l'unique objet de la contemplation esthétique, se trompent. Le beau, tel en particulier que Hegel le définit : la manifestation de l'idée (Erscheinung der Idee), n'est qu'un côté, un aspect de l'objet total. Celui-ci, qu'est-il donc? M. Köstlin n'a pas autre chose à nous répondre, si ce n'est que l'objet esthétique, c'est ce qui est *intéressant* (das interessante), ce qui est *seulement* intéressant et *tout* ce qui est intéressant. Il faut

avouer que le terme est bien vague. Ce point capital de la doctrine aurait besoin d'être éclairci et approfondi.

Il s'agit de savoir d'abord ce qui constitue le véritable intérêt. M. Köstlin n'a que des mots comme ceux-ci à nous donner : c'est ce qui touche, ce qui émeut, etc., ce qui plaît, ce qui agrée, etc. De plus, il s'agit de savoir ce qui est *spécifiquement* intéressant, au point de vue esthétique. En quoi se distingue l'intérêt esthétique de tout autre intérêt scientifique, moral, politique, religieux, etc.?

Là-dessus encore, M. Köstlin ne s'explique pas. Il se borne à dire qu'il n'exclut rien précisément là où il fallait exclure. Il répète que par esthétiquement intéressant il entend tout ce qui intéresse l'homme véritablement, ce qui le touche, ce qui fait le fond de la vie humaine dans toutes les sphères de son activité intellectuelle, morale, politique, religieuse, etc. « L'intéressant, dit-il, c'est le véritablement humain. » Il répéterait volontiers le *nihil humani a me alienum puto*. Il ne voit pas que c'est précisément ce qui manque à sa définition.

« La matière esthétique (*Stoffæstetische*), c'est le monde du sujet, le monde propre de l'esprit, c'est-à-dire le monde réel, en tant que le sujet (l'esprit) peut s'y reconnaître et se l'approprier, s'y retrouver et y être chez lui, etc. Ainsi le monde entier de l'esprit à la fois sujet et objet, c'est là ce qui constitue la vérité esthétique. »

L'auteur s'étend longuement sur un autre côté, l'*intérêt esthétique de la forme*. On voit qu'il cherche à se rapprocher sur ce point, autant que possible, de la doctrine herbartiste, qui, on le sait, fait consister le beau essentiellement dans la forme, ou dans les rapports qui plaisent immédiatement à l'esprit (*Wohlgeffallende*). Il s'efforce de concilier cette théorie avec la théorie idéaliste, celle de l'accord de la forme avec l'idée et de leur pénétration réciproque, ce qui se résout dans l'expression. La forme dit M. Köstlin, plaît par elle-même, et son importance esthétique est souveraine; mais, pour plaire, elle a besoin de certaines qualités qui sont en elle et qui lui viennent du contenu qu'elle représente. Elle peut nous plaire sans doute déjà en elle-même par sa clarté, sa visibilté (*Anschaulichkeit*). La forme esthétique est bien celle qui apparaît avec ce caractère, qui la rend non seulement claire et visible, mais attrayante et intéressante; pour cela, il faut qu'en elle se laissent voir des qualités qui sont celles de l'esprit ou qui intéressent l'esprit : l'unité et la variété, la proportion, la régularité, la symétrie et l'harmonie. Toutes ces qualités la rendent agréable aux yeux, mais en même temps à l'esprit, car elles lui donnent une signification réelle. Sous ce rapport, il n'y a pas même que le beau qui nous intéresse; le laid esthétique produit cet effet. Seulement il ne nous satisfait pas, parce qu'il ne nous plaît pas. La belle

forme au contraire nous plaît et nous satisfait pleinement. La belle forme, c'est la forme qui ne choque pas, qui ne détruit pas la forme vivante, facile, gracieuse et harmonieuse, visible dans ses proportions, sa régularité, sa symétrie.

Tout cela, quoique fort juste, ne résout pas le problème. Cela ne nous dit pas ce qu'est l'intérêt esthétique ni le beau dans sa généralité. Qu'est-ce que le beau? Quelle est au juste son idée? Qu'on lise attentivement ces pages; rien de précis n'est formulé sur cette question capitale, qui demandait à être traitée d'une façon rigoureuse et philosophique.

L'auteur flotte entre les théories kantienne, herbartiste, hégélienne, etc., celle de la forme qui plaît (*Wohlgefallen*), qui ne choque pas, qui est régulière, etc., et la définition qui en fait l'expression d'une idée, d'une force vivante et animée, de la beauté comme quelque chose à la fois de sensible et de spirituel (*sowohl etwas Sinnliches als Geistiges*, p. 74).

De là, l'auteur passe à la *théorie spéciale du beau*, qu'il divise en deux branches, le beau de *quantité* et le beau de *qualité*. Dans ces deux catégories se rangent, selon lui, toutes les formes et tous les genres de beautés. Cette partie du livre offre un véritable intérêt. L'auteur y fait preuve d'un grand talent d'analyse; ses descriptions surtout relatives à la forme, à la régularité, à la symétrie, aux proportions, etc., de même tout ce qui concerne l'expression, l'harmonie, etc., où il trouve moyen d'encadrer les questions les plus importantes de la métaphysique du beau : le *laid*, le *tragique*, le *comique*, etc., conservent une grande valeur indépendante de la théorie et de la classification systématique. Nous ne pouvons le suivre sur ce terrain. Si l'on cherche à dégager la pensée générale qui ressort de toutes ces analyses et de ces détails, on arrive à cette conclusion que l'auteur exprime lui-même (p. 319), en ces termes : « *Finalement, la forme ne peut pas se séparer du contenu ni le contenu de la forme. Le contenu apparaît toujours dans la forme. La forme est toujours liée à un contenu; elle doit être avec le contenu dans une unité et un accord parfaits* (*in Einheit und Einstimmung*). *De là l'immutabilité, l'invariabilité du beau. La beauté est toujours et partout la même. Son côté mobile et divers s'explique par les développements et la variété de ses formes.* »

Ce qui ressort de plus clair de toutes ces analyses où l'abondance des détails nuit à la clarté de l'ensemble, c'est que l'auteur s'efforce de combiner les résultats de la doctrine kantienne et herbartiste avec ceux de l'idéalisme hégélien, où le fond, c'est-à-dire l'idée, se marie étroitement à la forme, mais où celle-ci s'efface trop pour laisser

apparaître et dominer l'idée. Le but qu'avant tout l'auteur se propose, c'est de justifier sa propre doctrine, anthropologique et psychologique, de la vie esthétique, dans laquelle, les deux éléments s'adressent à la fois à l'homme tout entier, sensible et spirituel.

Nous sommes ainsi ramenés à notre sujet : la *vie esthétique*, dont l'auteur étudie le développement dans l'*individu* (p. 331). Ce sujet, tout psychologique, donne lieu à une foule d'observations d'un véritable intérêt : 1° sur l'*universalité du besoin esthétique*, 2° sur la *capacité esthétique* inégalement repartie chez les individus, 3° sur son *origine*, et le *développement du sens esthétique*, l'*intérêt* pour le beau, son apparition dans la vie intellectuelle chez l'homme, ses *progrès*, ses déviations et ses imperfections, les *causes* qui le font varier.

Toute cette partie empirique, que d'autres ont traitée, est reprise avec distinction et conserve sa valeur; nous regrettons de ne pouvoir nous y arrêter. Les diverses directions que peut prendre le penchant esthétique, la diversité des dispositions selon les esprits, les uns s'attachant à la forme, les autres au contenu ou à l'idée, les modifications selon la *nationalité*, la *race*, etc., tout cela est fort bien décrit et expliqué. Ce que Kant appelle l'antinomie du goût est également fort bien résolu. Peut-être néanmoins l'auteur fait-il une part trop forte à la diversité des goûts, ce qui, sans qu'il s'en aperçoive, infirmerait sa thèse des règles invariables et universelles de la beauté formelle.

Nous avons déjà dit ce que nous pensons de toute la partie de ce livre où sont décrites les formes concrètes du *beau réel*, soit physique, soit moral, en particulier celles du *beau dans la nature* considérées dans leur ensemble et leur succession à travers tous les règnes du monde inorganique, organique et humain. Nous voudrions que l'espace nous permît d'en citer quelques morceaux. Nous signalons en particulier ce qui concerne l'homme, son essence et son existence, sa position dans l'univers, sa nature particulière physique et morale, la structure du *corps humain*, le nombre et les rapports de ses proportions, ses dimensions, son aspect extérieur, la signification de ses membres et de toutes ses parties envisagées esthétiquement, l'idéalité de la forme humaine, etc. Toute cette symbolique de la forme humaine est parfaitement décrite. Tout n'est pas neuf; ce vaste sujet sans doute avait déjà été étudié par divers auteurs (V. *de Humbolt*, *Zeising*, *Vischer*, etc.). Mais ce que l'auteur ajoute n'est pas moins d'un haut intérêt, et il est bon d'avoir rassemblé tous ces résultats, de les avoir classés, réunis, groupés, expliqués. C'est un véritable trésor, où chacun peut puiser.

Du monde réel l'auteur passe à l'étude du monde idéal ou de l'imagination créatrice. Ici se place sa théorie de l'art, considéré

dans sa nature, ses principes, ses règles générales, etc.; puis vient la théorie des arts particuliers, la série des arts, leur unité et leur action réciproque, leur rôle, leur étendue et leurs limites. Le livre se termine par un article très court, intitulé : *La fin et le but de la vie esthétique.* La théorie de l'art nous paraît peu originale ; mais nous devons donner une idée de la conclusion.

L'auteur sent le besoin, dit-il, après avoir considéré séparément les deux branches principales de la vie esthétique (le monde réel et le monde de l'art), de les réunir et de voir ce qui en résulte pour chacun d'eux et pour la vie humaine en général. Ces deux domaines semblent d'abord indépendants. A un examen plus attentif, on voit qu'ils se tiennent et se combinent. D'une part, le beau de la nature excite le désir de voir son image idéalisée. Le monde ne serait pas beau, tel qu'il est, si l'art ne l'embellissait. Maisons, châteaux, palais, jardins, décoration des places publiques et des édifices, disposition artistique des discours, des mœurs, des habillements de toute la vie privée et publique, tout cela, s'ajoutant au réel, contribue singulièrement à en rehausser l'éclat et en relever la beauté.

De son côté, que serait l'art isolé du beau naturel? L'art serait-il aussi beau si la nature et la vie ne venaient à son aide, si les villes en amphithéâtre ne s'adossaient aux montagnes ou ne s'élevaient sur les hauteurs, si leurs édifices ne se miraient dans les eaux, si les collines, les arbres ne les encadraient, si la lumière et les couleurs ne prêtaient aux statues et aux tableaux leur clarté, le ton, l'éclat, si aux arts du du dessin manquaient les belles pierres, les couleurs, les métaux qui leur sont nécessaires, si le poète était privé du beau langage, le théâtre des belles figures qui s'y meuvent, si aux sculpteurs et aux peintres manquaient les beaux modèles, aux poètes les grandes, les nobles figures de l'histoire et de la vie réelle. Bref, plus le monde est beau, plus beau est l'art, et plus beau est l'art, plus le monde est beau.

D'où la nécessité d'une action réciproque et du concours mutuel de ces deux facteurs comme objet de la vie esthétique. L'art doit rattacher ses œuvres à ce qui est beau dans le monde réel afin de produire son action la plus efficace et la plus vraie. Il a le plus grand intérêt à ce que le monde partout soit beau et toujours plus plus beau. Aussi bien que le marchand, que l'homme d'Etat, que l'éducateur, le moraliste, l'ami de l'humanité doit demander que la terre soit cultivée, que le règne végétal soit soigné, que le règne animal soit embelli, que l'humanité au physique et au moral se perfectionne, se fortifie, s'ennoblisse, que ses mœurs soient plus pures, plus douces et plus délicates.

Après avoir énuméré tous les avantages de cet accord et de cette réunion, l'auteur termine par un tableau idéal où il montre ce que serait la vie humaine si l'art avait accompli sa tâche entière et civilisatrice. Cet idéal, selon lui, est le but vers lequel doit tendre et tend sans cesse l'humanité.

III

Sans entrer dans des détails que ne comporte pas cet article, il nous est aisé de porter un jugement d'ensemble sur ce livre, d'après les observations précédentes.

L'auteur a-t-il atteint le but qu'il s'est proposé, celui de fonder une esthétique nouvelle sur la base expérimentale de la vie esthétique? Nous ne le pensons pas, et, pour le prouver, il n'y aurait qu'à répéter ce qui a été dit en y joignant quelques réflexions générales.

La vie esthétique, c'est la vie de l'imagination; sa fin est le libre jeu des facultés humaines. L'homme entier, non partiel mais total, dans le développement harmonieux de ses forces, y prend conscience de sa pleine et entière liberté. C'est ce que Kant le premier avait dit, ce que Schiller avait après lui proclamé et développé, ce que tous les esthéticiens qui ont suivi la même voie, celle de l'idéalisme subjectif, ont admis et présenté sous des faces diverses. Sur cette base, anthropologique et psychologique, M. Köstlin prétend, à son tour, élever un édifice plus solide et plus complet. Cet édifice construit par la science prendra la place des constructions magnifiques et ambitieuses, mais ruinenses de la métaphysique idéaliste, dont toutefois l'auteur est loin de dédaigner et de rejeter les résultats. Soit; mais cette base, il fallait de nouveau l'établir, l'élargir. Il fallait faire de l'imagination et des faits qui s'y rapportent une étude nouvelle, approfondie, refaire l'analyse, donner une nouvelle théorie, y joindre la critique, reprendre tout le travail que Kant avait entrepris au début. Il fallait remuer le sol au pied de l'arbre et jusque dans ses racines les plus profondes. M. Köstlin l'a-t-il fait? Après avoir lu l'ouvrage entier, il serait difficile de le lui accorder. Ce qui est dit de l'imagination, soit intuitive, soit créatrice, n'offre rien de bien neuf; la théorie est assez peu nette et peu précise. Ce qu'il y a de mieux, outre les détails sur la beauté de quantité et de qualité, comme il l'appelle, c'est, on l'a dit, son analyse du beau dans la nature; mais ceci est tout à fait indépendant de la vie esthétique; celle-ci a fourni le cadre et rien de plus.

La vie esthétique a pour but le *libre jeu* des facultés de l'esprit. Avoir établi cette proposition sans doute est un beau résultat de l'ana-

lyse kantienne. Mais, avec cela, tout n'est pas dit, et il faut aller au delà, et cela ne s'explique pas seul. L'objet auquel tend et doit tendre la vie humaine dans ses diverses directions peut seul donner cette explication. C'est de cet objet qu'elle tire toute sa valeur et son importance; c'est même ce qui seul est sa raison d'être. Ainsi en est-il de la vie morale, sociale, politique et religieuse. La vie scientifique n'est la vie scientifique, elle n'a de valeur ou de prix que par son objet, la vérité. L'ardente recherche du vrai, sa poursuite incessante et désintéressée, comme répondant à la nature humaine intelligente et raisonnable, c'est là ce qui la constitue. La vie morale n'est telle et n'a de valeur que par l'idée du bien, dont elle est la pratique constante et désintéressée. La sainteté, qui est le but de la vie religieuse, ne s'explique pas sans Dieu. Dieu y est le but et le modèle. L'homme religieux cherche à ressembler à Dieu, il aspire à se réunir à lui; dans cette union doit se trouver la félicité. La vie sociale et politique a pour idéal la justice qu'elle doit réaliser. Il en est absolument de même de la vie esthétique; son objet, son idéal à elle, c'est le beau, l'idée du beau. Aussi, tant qu'on n'aura pas déterminé, défini cette idée, on ne comprendra pas la vie esthétique; on ne la distinguera pas; on n'aura pas marqué son vrai domaine et tracé ses limites. La distinction qu'on établit entre elle et la vie intellectuelle ou la vie morale est provisoire ou même n'a pas de sens. Voilà ce qui disent les idéalistes. Il est très bien de décrire les faits de la nature humaine, les actes de l'esprit, les facultés, l'imagination elle-même, les penchants, qui lui correspondent; mais aucun de ces faits ni leur ensemble ne contiennent leur explication. On comment passer du sujet à l'objet? Ce *salto mortale*, comment se fait-il?

L'auteur ne le dit pas; ce problème, pour lui, n'a pas l'air d'exister ou du moins ne l'embarrasse pas; il saute très légèrement par-dessus. il semblerait, selon lui, que l'harmonie dans le sujet expliquerait l'harmonie de l'objet. C'est le contraire, disent les idéalistes. C'est parce que le beau est harmonieux, parce qu'il est harmonie, que l'esprit, qui le voit et le contemple, sent lui-même l'harmonie s'introduire dans ses facultés. Voilà ce qui explique le *jeu facile* et libre des forces de l'âme et aussi cette joie pure, ce plaisir désintéressé du beau. Nous n'insistons pas; mais il y a là un problème qui n'est pas résolu, que l'auteur devait résoudre.

Le retour à la psychologie et à l'anthropologie fournit une base solide, je le veux bien; mais encore faut-il que là dessus puisse s'élever l'édifice.

D'autres objections se présentent, que nous nous bornons à indiquer. Cette *liberté*, dont on parle, est-ce une liberté réglée ou non

réglée? Si elle est déréglée, c'est la licence, l'arbitraire ou le caprice. Si elle est réglée, d'où lui vient sa règle? Evidemment de son objet, qui est le beau, et c'est ce que disent encore les idéalistes. C'est toujours, on le voit, le même paralogisme.

On parle sans cesse d'idéal, d'un idéal qui plane au-dessus du réel, où la liberté doit déployer ses ailes, où elle s'exerce sans rencontrer de limites. Mais si c'est une liberté négative, si c'est l'impossible que représente cet idéal, si cette région idéale, c'est le vide, alors la tendance est fausse, c'est une aspiration vaine, et le jeu libre des facultés n'est lui-même qu'un leurre et un exercice stérile. La vie esthétique n'est plus cet état normal de l'esprit; c'est plutôt un état anormal, une déviation, un mal, si l'on veut nécessaire, mais qu'il faut empêcher, prévenir ou s'attacher à guérir. La vie réelle seule est saine, doit être entretenue, développée, favorisée, régularisée.

La partie la plus personnelle de la théorie de l'auteur échappe encore moins à la critique. L'objet de la vie esthétique, selon lui, n'est pas seulement le beau mais aussi l'*intéressant* le seul intéressant et tout ce qui est vraiment intéressant (*solum et omne*). Qui ne voit l'inconsistance d'une telle doctrine? D'abord, l'objet est placé dans la région obscure, mobile et indéterminée du sentiment, et c'est là qu'il faut chercher le critérium. Ensuite, comment distinguer l'intéressant esthétique, le spécifiquement intéressant, de toute autre intéressant, moral, scientifique, religieux, etc.?

L'auteur réclame en faveur de la beauté de la forme, qu'il décrit sous toutes ses faces avec une rare sagacité; il fait bien de la réintégrer dans ses droits. Mais comment se combine-t-elle avec l'idée? En quoi sa théorie diffère-t-elle en ce point de celle de l'idéalisme? En somme, lui-même finit par donner gain de cause à l'idéalisme, et sa définition du beau, celle de l'art, sa théorie des arts presque entière sont empruntées à l'esthétique idéaliste.

Nous ne voulons pas pousser plus loin cet examen, notre but ayant été plutôt de faire connaître que d'apprécier ce livre. Nous ne voudrions pas que ces critiques pussent diminuer nos éloges, ni faire méconnaître aucun des genres de mérite que nous avons nous-même signalés dans ce grand et important travail, d'un bout à l'autre si intéressant et si intructif. Il est un genre de mérite dont on doit lui savoir gré et qui pour d'autres est un défaut : c'est l'esprit large et compréhensif dont il fait preuve. le soin avec lequel il recueille et apprécie tous les résultats des diverses écoles. Il est éclectique, en un mot; dans son éclectisme il flotte en un milieu un peu vague entre des directions contraires. Mais nous ne partageons nullement, à l'égard de l'éclectisme, le dédain que professent aujourd'hui les

diverses écoles, surtout chez les compatriotes de l'auteur. Nous mettons l'éclectisme fort au-dessous de la puissance organique qui produit les grands systèmes; mais au-dessous, à sa place et dans son rôle, il a rendu et rend de grands services. Ce n'est pas seulement à l'enseignement de la science, mais à la science elle-même; il le fait en recueillant et en remettant sous les yeux les matériaux et les résultats injustement exclus, négligés et oubliés des écoles rivales. Ne méprisant rien, non seulement il conserve, mais il ajoute; il présente les questions sous des faces nouvelles. Il grossit ainsi le trésor que les siècles ont amassé. Lui-même fournit des matériaux pour un nouvel édifice en attendant qu'un nouvel architecte ait paru qui soit capable de les employer. L'empirisme rend les mêmes services. Lui aussi amasse et prépare les matériaux. La science en profite, car elle marche toujours par des voies différentes. Nous en sommes là aujourd'hui. Le livre de M. Köstlin, sous ce rapport, occupe une place importante dans l'esthétique allemande contemporaine.

Ch. Bénard.

L'OBLIGATION MORALE
AU POINT DE VUE INTELLECTUEL

L'ATTENTE ET LE DEVOIR

I

Les causes qui ont donné naissance au sentiment du devoir sont extrêmement complexes et de nature diverse. Les unes sont d'ordre intellectuel, les autres d'ordre passionnel, d'autres enfin rentrent à la fois dans ces deux groupes. Les premières ont été peut-être les moins étudiées; c'est l'une d'elles que je voudrais mettre en lumière ici. Je commence donc par prévenir que je n'entends pas exposer une théorie complète de la formation du sentiment de l'obligation morale. Je voudrais montrer simplement quel rôle important a joué et joue encore un élément purement intellectuel, l'attente. L'analyse nous le montre dans la notion du devoir telle que l'ont actuellement la plupart des hommes, et nous le fait voir avec plus de netteté encore peut-être dans la notion rudimentaire ou dans le germe de notion que possèdent l'enfant ou le sauvage. La synthèse permet, en partant de ce fait relativement simple, étant données les autres facultés de l'homme, de reconstruire l'idée complexe et le sentiment correspondant qui se sont peu à peu formés dans notre race.

Il est une chose curieuse à remarquer et qui a, je crois, une certaine importance : c'est que le mot devoir a un double sens; il marque tantôt à la fois l'idée de futur, tantôt celle d'obligation morale. Ces deux idées, qui nous paraissent entièrement différentes et même quelquefois presque opposées, ne se rejoignent-elles pas cependant? Il y a de fortes raisons de le croire. La réunion des deux sens sur un même mot en est une qu'il ne faut pas exagérer. Remarquons cependant encore le double sens du mot obligation, qui indique une nécessité inéluctable, c'est-à-dire, en somme, un fait qui se produira fatalement dans l'avenir, et un devoir auquel nous pouvons nous

soustraire. D'autres raisons, toutefois, me paraissent plus importantes.

Commençons par les états inférieurs de l'obligation morale, nous voyons d'abord, à ce qu'il me semble, l'attente donner naissance à un sentiment assez particulier, celui de l'obligation non point acceptée par le sujet, mais imposée par lui à un autre être conscient, en vertu des lois de sa nature qu'on a découvertes ou qu'on a cru découvrir. Il s'agit ici d'un sentiment peu différencié encore, d'une idée peu nette où l'idée d'attente et l'idée de devoir se confondent. Remarquons toutefois qu'il ne saurait être question ici d'établir l'antériorité du droit relativement au devoir. Je crois que l'homme impose des devoirs aux autres avant de s'attribuer un droit. Ces deux opérations, en effet, ne sont pas analogues. Le devoir qu'on impose aux autres implique une réflexion portant sur le monde objectif; le droit qu'on s'attribue implique une réflexion portant sur le monde subjectif. On peut dire que les devoirs et les droits sont deux manières d'envisager le même fait; mais, de ces deux manières, l'une seule est d'abord employée, celle qui fait connaître le devoir.

Ce fait du devoir imposé précédant le devoir senti, se manifeste bien souvent chez l'enfant. Chacun a pu le constater, et ce serait se tromper que de voir dans l'égoïsme seul les causes de ce fait.

C'est de l'expérience que naît l'idée du devoir. Un enfant est porté à attendre la répétition des phénomènes qu'il aura vus s'accomplir une fois. S'il s'est brûlé en approchant les mains du feu, il en conclura bientôt que le feu brûle et se gardera de recommencer l'expérience. Il fait des inductions, des généralisations avec plus ou moins de bonheur, il est vrai, car il les fonde souvent sur des circonstances sans importance et purement accessoires, malgré les apparences; mais il en fait, cela est incontestable, et il est ainsi conduit, par la force de l'habitude, à attendre des personnes qu'il connaît, une conduite semblable dans des circonstances semblables. Bien des animaux d'ailleurs font de même. L'enfant a donc une tendance très forte à ériger l'habitude en règle de conduite et à se montrer surpris lorsqu'elle est violée. Je ne dis pas que cela se produise inévitablement et d'une manière uniforme et que l'enfant soit toujours surpris quand il voit un changement de conduite chez les personnes qui l'entourent; mais le fait se produit quelquefois, et quelques exemples nous montreront bien l'importance et la portée de ces premières formes d'un sentiment. « Nous avions l'été dernier dans notre famille, dit M. Bernard Perez, un petit neveu qu'on nous avait confié pour deux mois..... A la fin du repas, excité par les cajoleries qu'on lui avait faites et par certaines gâteries dont nous

n'avions pas conscience, mais qu'il avait parfaitement distinguées, il se mit à dire : « Chez moi, quand j'ai mangé, ma mère ne me laisse « pas à table. » On s'empressa d'obtempérer à son désir, qu'on croyait très légitime. On se mit à jouer avec lui, et il s'amusa bien pendant une demi-heure. Enfin il se mit tout à coup à pleurer et à gesticuler d'un air désespéré; il parlait de sa mère, et l'on pensa qu'il regrettait sa mère; mais il se hâta de dire : « Maman fait ceci et cela, quand elle me couche, » et une foule de prescriptions relatives à son coucher, et qu'il regardait comme autant d'obligations à remplir à son égard. Ainsi ce que l'on fait ordinairement autour de lui était pour lui ce qui devait être fait. Il en était de même pour ses propres actions. »

M. Perez ajoute : « Le bien, c'est donc, pour le jeune enfant comme pour l'animal, ce qui est permis, et le mal ce qui ne l'est pas. » Ceci demande à être développé, et l'on voit dans la plupart des cas que l'acte permis est un acte habituel. L'acte permis est en effet celui dont la réalisation et la répétition n'ont point été empêchées [1]; c'est bien souvent un acte que les enfants peuvent voir accomplir par les personnes qui les entourent [2].

Une chose à remarquer, c'est que, dès ce premier degré, l'idée de l'obligation peut être entièrement dégagée du sentiment de l'intérêt personnel, tel qu'on le comprend généralement. Un fait assez intéressant, cité par M. Perez et auquel on pourrait trouver des analogues, montre combien l'idée du devoir peut se former indépendamment des expériences d'utilité. Je ne veux pas dire que l'utilité n'ait eu aucune part dans la formation de nos sentiments moraux; mais il est constant que l'observation désintéressée en a eu une très grande aussi. « La première fois, dit M. Perez, qu'un enfant, maintenant âgé de quatre ans, fit un mensonge réfléchi, sa mère crut devoir le punir; elle lui dit qu'il allait être enfermé dans la cave, elle lui fit descendre avec elle l'escalier qui y menait. Chemin faisant, l'enfant, dont l'imagination était frappée de l'importance qu'on attachait à sa faute et qui se croyait grandement coupable, dit à sa mère : « Mais, maman, je ne suis peut-être pas assez puni pour une aussi grande faute? » L'enfant est persuadé que le châtiment doit suivre la faute et être en proportion avec le délit; il est réellement peu probable qu'à l'âge de moins de quatre ans il ait pu fonder son opinion sur

1. Plus tard on décide de la valeur morale d'un acte par sa ressemblance et sa différence avec les actes défendus.

2. Ajoutons que l'habitude de l'acte n'est pas seule à considérer, mais aussi les habitudes de l'esprit, et les actes permis sont ceux dont les parents tendent surtout à faire considérer la réalisation comme vraie.

les exigences de l'intérêt général de la société; en revanche, son expérience devait être assez étendue pour lui avoir montré plusieurs fois le châtiment à la suite de la faute. Le châtiment, à ses yeux, était obligatoire, et la nature de sa réflexion fait croire que son idée d'obligation était désintéressée et qu'il ne voyait pas dans le devoir de ses parents l'obligation de faire seulement ce qui lui serait agréable. Un fait que le même auteur rapporte à la suite du précédent peut servir d'ailleurs à faire une contre-épreuve et à montrer que, le châtiment cessant d'arriver à la suite de la faute, il n'y avait plus, d'après l'enfant, obligation de le punir, et qu'il y avait, au contraire, obligation de ne pas le punir : « Quelques mois après, il avait été envoyé chez sa grand'mère, où il faisait le maître et le despote. Un jour qu'il avait commis je ne sais quelle espièglerie jugée grave, sa grand'mère l'enferma dans une chambre noire tout à côté de la cuisine. Cinq minutes ne s'étaient pas écoulées, que, malgré sa dureté d'oreilles, la bonne dame entendit des cris de paon. Elle se hâta d'aller ouvrir la porte de la prison, et l'enfant se précipita au dehors, tout en larmes et la figure contractée par la frayeur et la colère. Comme il ne craignait qu'à demi sa grand'mère, beaucoup trop faible à son égard, il ne lui croyait pas le droit de le punir si sévèrement, et il protestait ainsi contre ce qu'il considérait comme une injustice. »

On voit que ces dernières lignes viennent à l'appui de ce que je disais tout à l'heure sur l'antériorité du devoir attribué aux autres par rapport au devoir que l'on s'impose à soi-même. L'enfant porte plutôt son attention sur les personnes qui l'entourent que sur lui-même. Il en vient à s'imaginer qu'elles doivent (le mot a ici un sens mixte marquant à la fois le futur et l'obligation) agir conformément à ce que leur caractère a montré jusqu'ici de sévérité ou de faiblesse. Quand il a affaire successivement à des personnes différentes, il ne mesure plus le châtiment convenable à ce qu'il a fait lui-même, à sa propre conduite, mais bien à la conduite antérieure de ces personnes. Ce qui lui semblera juste venant de l'un lui semblera injuste venant d'un autre. Ajoutons qu'en ce cas les hommes sont un peu comme les enfants.

On le voit, ce sont les premières expériences et les premières généralisations de l'enfant qui déterminent la genèse de ces idées de l'obligation. Cette idée a une origine commune avec la science et avec la religion. Son début est aussi scientifique qu'une notion peut l'être chez l'enfant, et, il est bon de le remarquer, parce que cela peut sembler paradoxal, ce début de l'idée du devoir est marqué moins par une idée de liberté que par une idée de déterminisme. Les exemples que nous emprunterons tout à l'heure aux civilisations

inférieures éclairciront cela. Entendons-nous d'abord sur ce mot de déterminisme; les sauvages et les enfants, et la plupart des hommes chez qui nous trouvons cet état rudimentaire des devoirs ne connaissent évidemment pas le déterminisme scientifique; toutefois, ils croient fortement à certains déterminismes spéciaux, à certaines influences exercées par une chose sur une autre. Ils s'attendent certainement à ce que certains faits en amènent d'autres, de nature bien déterminée, et éprouvent de la déception, de l'indignation si le fait attendu ne se produit pas. Ajoutons que pour eux le déterminisme n'est pas rigoureux; pour eux, le fait *doit* se produire, mais il peut se faire qu'il ne se produise pas. Ce qui paraît naturel peut ne pas arriver. Il y a là un état d'esprit assez singulier, illogique, d'ailleurs ce qui n'a rien de surprenant.

Si nous plaçons dans l'attente et dans l'expérience la cause de l'idée d'obligation, il faut bien remarquer que cette expérience est souvent mal faite, que les faits observés sont très mal constatés, et souvent plus mal interprétés encore; ce n'est pas le cours extérieur des événements qui détermine l'attente d'un fait, mais bien une idée subjective, dans bien des cas irrationnelle et bizarre, que la crainte, l'espoir, la faiblesse de la raison, mille circonstances particulières qu'il est impossible de déterminer empêchent de prendre pour ce qu'elle est et font prendre pour ce qu'elle n'est pas. Il faut donc s'attendre à ce que l'homme et l'enfant se trompent sur les lois naturelles ou morales et imposent souvent à la nature, à leurs semblables et aux êtres surnaturels des obligations dont ils ne peuvent s'acquitter. Il semble qu'en ce cas l'erreur devrait être aperçue et l'idée rejetée, et cela en fait arrive parfois; mais on sait bien que l'expérience est souvent inutile, au moins pendant un temps fort long, pour corriger une idée qui s'est profondément enracinée dans un esprit, et qu'une foule de raisons particulières peuvent expliquer, en apparence, pourquoi, dans certains cas, le fait attendu ne se produit pas.

Ceci peut servir à rejeter une autre objection que l'on pourrait élever et à laquelle d'ailleurs on répondrait de plusieurs manières. Les actes contraires à ce que nous considérons comme le devoir sont fréquents et l'ont toujours été; on pourrait donc soutenir que ce à quoi nous devons nous attendre, c'est la non-réalisation du devoir, et que par conséquent l'idée d'obligation ne saurait avoir pour origine l'attente d'un acte. Il faut remarquer d'ailleurs que ce sont surtout les premiers degrés de l'idée d'obligation que nous examinons ici et que, comme M. Spencer l'a fait remarquer, cette idée ne s'est associée que plus tard aux sentiments moraux. « Il nous

importe beaucoup, dit le philosophe anglais, de remarquer ici que ce sentiment de coercivité s'est indirectement associé avec les sentiments regardés comme moraux. En effet, puisque les motifs politique, religieux et social de retenue sont principalement formés de la représentation des résultats futurs, et puisque le motif moral de retenue est principalement formé de la représentation des résultats futurs, il arrive que les représentations ayant beaucoup de points communs et ayant été souvent excitées ensemble, la crainte, jointe à trois d'entre elles, se joint par association à la quatrième. » Bien que la théorie que je défends ici diffère de celle de M. Spencer, sa remarque peut me servir.

Chez les peuples primitifs et chez ceux qui de nos jours encore présentent un état de civilisation peu avancée, nous trouvons des faits extrêmement importants qui dénotent bien l'état d'esprit que nous avons reconnu chez les enfants et qui permettent bien d'apercevoir la transition entre l'obligation imposée aux autres, comme résultat de lois naturelles en quelque sorte, l'obligation physique et l'obligation morale. Observons en passant que l'intérêt personnel paraît, dans la plupart des cas, jouer un grand rôle. Si une observation désintéressée a pu, comme nous l'avons vu, faire naître l'idée vague d'une séquence invariable de phénomènes, idée que l'association explique bien simplement, l'intérêt a souvent déterminé le mode particulier d'application de cette idée, en écartant certaines conceptions, en en retenant d'autres. Les phénomènes dont je parle sont les procédés de sorcellerie, la magie, toutes les tentatives faites pour déterminer au moyen de procédés spéciaux, parfaitement définis, certains actes des esprits dont l'homme peut ressentir la bonne ou la mauvaise influence. Dans ces procédés, on trouve tout à la fois, à l'état embryonnaire, la religion, la science et la morale. Je ne veux pas dire qu'on ne les trouve que là.

La magie paraît avoir été universellement répandue. « Toute religion, dit M. Maspero [1], a dû être à un moment donné une véritable sorcellerie, et toute opération du culte une opération magique; il s'agit pour le croyant de mettre la main sur son Dieu, de l'obliger à faire ou à ne pas faire telle chose, de l'attirer dans un lieu déterminé ou de l'en écarter et cela par des rites et des paroles aux vertus mystérieuses. » M. Tylor s'exprime très nettement sur l'influence des rites. « Les rites, dit-il [2], fournissent le moyen d'entrer

1. Notes sur différents points de grammaire et d'histoire, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, vol. I, p. 155.
2. Tylor, *Civilisation primitive*, II, 468.

en rapport avec les êtres spirituels et permettent d'exercer une action sur une autre; comme tels, leur but est aussi directement pratiqué que celui de tout autre procédé chimique ou dynamique. » On voit l'analogie, au point de vue de la forme, entre les procédés de la magie et ceux de la science. Les êtres spirituels sont soumis à une sorte d'obligation physique; leur conduite est déterminée par la conduite des hommes; ils doivent agir d'une certaine manière. Nous trouvons ici l'état indistinct qui n'est ni l'obligation physique, ni l'obligation morale pure, car cet être, qui est contraint à obéir, peut cependant ne pas faire ce qu'on lui demande. Cette conception est contradictoire, sans doute; mais les idées des hommes ne sont jamais bien rigoureuses, et nous verrons plus tard que des contradictions de ce genre subsistent encore. On a ainsi l'idée d'un être qui, bien qu'il doive naturellement agir dans un sens, peut cependant agir dans un autre. De là l'indignation qui s'empare de l'esprit de l'homme lorsque son attente est trompée, lorsque son Dieu n'agit pas comme il aurait dû agir, et les mauvais traitements exercés parfois contre un fétiche.

Un exemple que nous emprunterons encore à l'enfant peut, je crois, faire très bien comprendre l'état d'esprit primitif dont je parle et montrer combien il est vrai que cet état d'esprit contient le germe de l'obligation morale. On tâche d'apprendre aux enfants à parler poliment, et, à défaut de bons sentiments, on parvient quelquefois à leur inculquer des formules. On les habitue par exemple à ne faire aucune demande sans ajouter les mots « je vous prie » ou « s'il vous plaît », et il arrive ceci : l'enfant, voyant que ses parents repoussent ses demandes quand elles ne sont pas suivies des mots d'usage et les accueillent favorablement dans le cas contraire, en vient à prendre les mots de politesse qu'on lui a appris pour de véritables formules magiques. Ils emploient ces mots sans y attacher aucun autre sens que celui de la puissance qu'ils possèdent pour leur faire avoir ce qu'ils désirent, et ils s'indignent et se fâchent si l'on ne leur accorde pas ce qu'ils veulent une fois que la formule est prononcée. J'ai eu l'occasion, comme bien des gens, je pense, de constater le fait. On voit souvent, en ce cas, l'expérience engendrer une attente qui se transforme en une véritable obligation imposée, obligation qui tient le milieu entre une obligation physique et une obligation morale, car l'enfant tout en croyant que ses parents doivent céder, sait cependant qu'ils peuvent résister.

Une opinion exprimée par M. Tylor sur l'origine possible de la croyance aux charmes peut, je crois, être rapprochée avec intérêt de l'observation ci-dessus. Il me semble que les faits s'éclairent les

uns par les autres et que les hypothèses tendent à se confirmer, dans une certaine mesure au moins. « L'opinion bouddhiste, dit M. Tylor[1], en vertu de laquelle la répétition de ces sentences (il s'agit du moulin à prières) produit certains mérites, nous autorise peut-être à nous former une opinion qui trouverait une grande application dans l'étude de la religion et de la superstition, c'est-à-dire que la théorie de la prière peut expliquer l'origine des charmes. Les formules employées pour les charmes sont, dans bien des cas, de véritables prières et comme telles sont intelligibles. Quand ce sont, au contraire, de simples formules verbales produisant leur effet sur la nature et sur l'homme en vertu de causes inexpliquées, n'est-on pas autorisé à penser que ces formules étaient primitivement des prières transformées depuis en sentences mystiques? »

Ainsi nous trouvons partout chez l'homme, chez l'enfant, dans les civilisations inférieures, et jusque dans des civilisations assez avancées des traces de cet état d'esprit indistinct encore, qui a probablement donné naissance par des différenciations successives à l'obligation morale d'un côté, à la conception du déterminisme scientifique de l'autre, et qui dérive lui-même du fait le plus général de la nature psychique, je veux dire de l'association.

Ce serait se tromper que de croire cet état primitif entièrement disparu dans notre société actuelle. Bien des raisons tendent à nous prouver le contraire, et bien des faits, en nous montrant la transformation ou la disparition soit de l'idée d'obligation elle-même, soit des préceptes auxquels elle s'applique, nous montrent de quelle façon elle a dû se former. D'abord, je crois qu'il reste toujours une tendance, chez l'homme, à imposer des obligations aux autres plutôt qu'à s'en imposer à lui-même. Je ne parle pas des cas où cette disposition est déterminée entièrement par l'égoïsme, mais seulement de la part que prend à une telle manière d'être le fait de considérer plutôt la conduite des autres que la sienne propre, en un mot, l'attention tournée plutôt vers le monde objectif que vers le monde subjectif. Ensuite les jugements que l'on porte sur les différentes personnes à propos de tel ou tel acte varient beaucoup avec l'idée que nous faisions à l'avance de leur conduite future. Un honnête homme semblera en général plus obligé à bien agir dans l'avenir que ne l'est un scélérat. On estimera un honnête homme qui dénonce un voleur. Un voleur qui en dénoncera un autre, en général, encourra plutôt le mépris que la reconnaissance; on profitera de son service sans lui en savoir gré. Quand on est habitué à voir les gens

1. Tylor, *Civilisation primitive*, II, 480.

agir toujours d'une certaine manière, on en vient à penser qu'ils doivent toujours agir ainsi; on leur fait un véritable devoir, au sens moral, des habitudes prises. Et cette disposition persiste dans quelques cas, alors même que les habitudes prises sont contraires à la morale ordinaire. Sans doute, il ne faudrait pas exagérer ceci; il est facile de comprendre que de fortes raisons d'intérêt personnel, d'altruisme, d'intérêt social aient fait accorder nos idées d'obligation et de devoir avec les sentiments moraux; de plus, ces mêmes sentiments peuvent avoir une part d'influence dans certains des cas que j'ai signalés : ainsi un voleur qui trahit ses complices, tout en rendant service à notre société, fait un acte qui, considéré d'une manière abstraite, va contre l'existence d'une société; cependant je crois aussi qu'il faut voir en partie, dans les faits de cette nature, un effet de l'habitude. Cette explication peut d'ailleurs se concilier, avec l'autre en ce sens que les nouveaux sentiments qui se forment ne détruisent pas ceux qui, existant déjà, ne s'opposent pas à eux et qui s'accordent avec eux. Bien certainement, il y a quelque chose qui nous choque, quand nous voyons certaines gens agir autrement que nous ne l'avions prévu, et, bien que la morale puisse n'être pas intéressée dans l'affaire, ce sentiment ressemble beaucoup à l'indignation que nous fait éprouver un acte qui nous paraît contraire à la loi morale.

Il faudrait rechercher maintenant ce qui a pu déterminer le passage de la forme inférieure de l'obligation à la formation de l'idée d'obligation dans la forme la plus élevée. Un seul des facteurs qui ont pu contribuer à cette évolution m'occupera ici : c'est celui que j'ai examiné jusqu'ici, l'attente. Il peut nous expliquer jusqu'à un certain point non seulement comment l'idée d'obligation naît, mais aussi comment elle se transforme.

Remarquons auparavant que le passage de l'obligation imposée aux autres à l'obligation imposée à soi-même s'explique assez facilement par l'analogie, la réflexion, les exhortations et les reproches de ceux avec lesquels nous sommes en rapport, etc.

Demandons-nous maintenant ce qu'est au juste l'attente d'un acte? — C'est la représentation de cet acte comme futur, la localisation de cet acte dans une série de phénomènes non encore réalisés et qui peuvent se joindre par des intermédiaires au moment présent considéré comme le point de départ de la série. Plus la localisation sera nette et la représentation forte, plus l'attente sera vive. Nous voyons déjà les analogies de l'attente et de la volonté; toute volition comprend l'attente d'un acte. Ce que nous voulons, nous nous attendons à le faire, et réciproquement, bien souvent du moins, et, à moins de conflit bien marqué entre les diverses ten-

dances, ce que nous nous attendons à faire, nous disons que nous le voulons, et nous nous considérons, en bien des cas, comme obligés à le vouloir. Ici, l'obligation peut avoir le caractère moral, elle peut ne pas l'avoir; il nous est permis cependant de reconnaître un nouveau rapport entre l'obligation et l'attente; mais il faut aller plus loin, car dans ce cas il pourrait y avoir conflit entre une obligation naturelle et une obligation considérée comme morale, l'attente se trouvant s'accorder avec l'obligation naturelle.

Considérons donc ce cas de conflit. Il se peut que je regarde un acte comme moralement obligatoire et que je m'attende à en accomplir un autre qui me paraît moralement condamnable. Reste à savoir si l'attente n'a pas joué un grand rôle dans la formation de cette idée d'obligation et dans son application à tel ou tel acte.

En effet, il en est ainsi. Ce que nous considérons comme obligatoire maintenant, c'est la réalisation d'un idéal que chacun de nous possède plus ou moins consciemment et qui n'est certainement pas sans analogie avec les instincts qui déterminent les actes des animaux. On connaît les théories de M. Taine sur la production des œuvres d'art. Une certaine situation sociale, un ensemble donné de conditions d'existence déterminent un ensemble de tendances, de sentiments se manifestant çà et là chez les individus, reproduits par l'art et la littérature et se condensant dans un personnage idéal qui naît ainsi à chaque époque, varie et change avec l'état social. Ce personnage idéal, la littérature n'est pas seule à s'en emparer, la morale le prend aussi, ou plutôt il s'impose, par l'habitude, par l'éducation, par les mille influences que son milieu exerce sur l'homme; il devient l'idée dominante, l'obsession, pour ainsi dire, et la règle de la conduite.

L'attente en effet, comme nous l'avons vu, est la représentation vive d'un fait comme réalisé parmi d'autres faits futurs (j'emploie futurs pour éviter une périphrase). Or, une fois que le personnage idéal est né en nous, qu'il s'est emparé de notre imagination, nous nous le représentons toujours agissant dans le milieu où nous nous trouvons nous-même, nous le mettons à notre place nous l'identifions avec nous-même; ce sont ses actions que nous nous représentons comme devant s'accomplir. L'homme, pour nous, se confond avec le personnage idéal que nous avons formé, si bien que c'est le personnage idéal et non le personnage réel que nous nous attendons à voir agir, et que nous imposons aux hommes le devoir d'agir comme le personnage idéal agirait à leur place.

Observons ici une nouvelle différence introduite dans l'esprit de l'homme : l'attente éprouvée dans ce cas n'est pas entièrement sem-

blable à l'attente éprouvée par le croyant qui accomplit les rites sacrés et les pratiques magiques. C'est même, dans bien des cas, moins une attente qu'une représentation vive d'un acte. Mais il est aisé de remarquer qu'il n'y a guère de différence entre l'attente d'un acte et sa représentation vive, quand d'ailleurs la plupart des autres détails de cette représentation sont pris dans la réalité. De la représentation vive, d'ailleurs, on passe facilement à l'attente, qui ne diffère d'elle, en réalité, que par quelques nouvelles associations subjectives avec les faits réels. En tout cas, plus l'imagination se rapproche de l'attente, plus aussi l'obligation est nette et formelle, et plus on est porté à l'imposer soit à soi-même, soit aux autres.

On comprend ainsi comment, l'homme naturel se confondant avec l'homme idéal, nous en venons à nous considérer comme faits pour agir selon l'idéal que nous nous sommes formé, comment il nous semble naturel d'agir ainsi, et comment nous sentons que nous devons suivre cette impulsion inhérente à toute représentation vive, l'expérience nous démontrant d'ailleurs que nous agissons souvent d'une manière bien différente; nous avons à la fois ces deux notions d'obligation et d'indépendance à l'égard d'un idéal moral; ces deux idées se juxtaposent au lieu de se combattre ou de s'exclure et composent la notion de l'être libre, quoique moralement obligé.

En résumé, nous voyons que certaines circonstances particulières, telles que l'expérience répétée, une expérience que quelques circonstances particulières, difficiles, souvent précises, rendent exceptionnellement frappantes, l'éducation, l'influence des lectures, des paroles entendues, du milieu en général, déterminent chez l'homme une tendance à croire à la réalisation de certains actes dans certaines conditions, ou à se représenter très vivement ces actes, ce qui revient à peu près au même dans le cas en question. Il se forme ainsi une idée toute déterministe, autant qu'une idée rudimentaire peut l'être, de la conduite future des êtres spirituels, naturels ou surnaturels. Cette obligation est d'abord conçue par l'homme comme s'appliquant aux autres. D'un autre côté, l'expérience montrant que cette obligation n'est pas toujours remplie, il en résulte un sentiment de désappointement et de surprise, et l'on voit naître l'idée de l'être qui se soustrait à une obligation, idée illogique et irraisonnée et qui n'offre à ce titre rien de surprenant. Cette idée est le germe de l'obligation morale dans sa forme la plus élevée, qui ne diffère en rien pour le fond de la précédente, et qui est fondée comme elle sur l'imagination et l'attente, en un mot sur la conception que l'on se fait de

la nature de l'homme ou des êtres spirituels et qui varie avec elle[1]. — Je crois devoir rappeler encore ici que je ne nie pas du tout l'existence d'autres facteurs importants ayant contribué à la genèse de l'obligation morale; je n'ai voulu ici qu'en dégager un qui me paraît des plus importants et qui était un peu négligé.

II

On voit ce que devient la morale, en se plaçant à ce point de vue, ce qu'il y a à la fois de légitime et de faux dans les idées ordinairement reçues. L'obligation ne peut venir que de nous-mêmes; elle a son fondement dans l'expérience au sens large et dans le raisonnement; elle est psychologique, non métaphysique, ou théologique. Si elle perd à cela la force que pouvait lui communiquer l'idée de l'absolu ou l'autorité divine, elle y gagne la force que pourrait lui faire perdre la critique de la métaphysique ou de la théologie. Elle se présente comme un fait naturel et permanent. L'obligation morale, si la théorie que je défends est la vraie et vient à triompher, c'est la force de la conception idéale de l'homme s'imposant à l'homme réel et le dirigeant. L'influence de l'idée sur l'acte a été étudiée par plusieurs physiologistes. On sait que M. Fouillée en a fait l'une des bases de sa philosophie. Elle est incontestable, et elle assure certainement une certaine durée à l'obligation morale. Toutefois il faut reconnaître que l'obligation morale doit être entendue dans un sens tout différent de l'acception ordinaire.

Ce qui est permanent en effet, c'est ce qui se retrouve dans toutes les morales, une conception de la nature de l'homme. Or il est possible que l'homme reconnaisse la vanité de ses idées sur l'obligation morale; en ce cas, sa conception de la nature humaine change, et, par cela même qu'il se représentera l'homme comme n'étant soumis à aucune loi morale, son idéal s'imposant à lui, il ne sera plus obligé en fait. L'obligation même le délivre de l'obligation. Les objections de M. Guyau contre la morale évolutioniste me semblent porter

1. On oppose souvent la nature et la morale. Cependant il est aisé de voir que les deux se confondent souvent et j'aurais pu citer ce fait tout à l'heure à propos des survivances de la forme primitive de l'idée d'obligation. Qui n'a entendu dire : Il est naturel d'agir ainsi, comme synonyme de : Il est bon? De même qu'entend-on par un crime contre nature, sinon un acte qui va plus que tout autre contre l'idée que nous nous faisons de l'homme. Et ce sont ceux-là qui sont les plus horribles. Et nous voyons aussi comment cette conception de la nature change et comment ce qui était anti-naturel peut devenir naturel et réciproquement, et comment de ce changement dans la conception de la nature résulte un changement dans la conception de la morale, qui, à vrai dire, se confond avec le premier.

contre toute morale possible qui n'est ni métaphysique ni théologique, c'est-à-dire qui ne s'appuie pas sur des bases plus fragiles encore que les instincts sociaux. On peut dire à la vérité que l'homme en ce cas ne cesserait pas d'obéir à un idéal plus ou moins grossier et que l'obligation subsisterait encore; mais il faut reconnaître aussi que cette obligation pourrait n'avoir plus rien de moral ou mieux de social; encore pourrait-on répondre de plus que l'influence de l'idée serait bien diminuée sans doute une fois qu'elle serait connue pour ce qu'elle est, et qu'il y aurait encore à envisager la question de savoir si le changement radical et complet des idées sur le monde théologique et métaphysique n'entraînerait pas comme conséquence une modification de la nature humaine suffisante pour que l'idéal se laissât découvrir moins facilement.

Il faut reconnaître cependant qu'il y a des chances pour que les choses se passent autrement, et que, si l'évolution se fait à temps, les habitudes d'esprit peuvent rester à peu près ce qu'elles sont, malgré des changements très importants pour la conservation d'une morale suffisante et la création d'une morale nouvelle, par des procédés semblables aux procédés ordinaires. On peut se demander en ce cas ce que devient la loi morale, en supposant que l'évolution se fasse régulièrement. Il est intéressant, ce me semble, de voir se rapprocher encore à la fin de l'évolution, comme elles étaient rapprochées au début, l'obligation naturelle et l'obligation morale. On sait que le mot loi a une double acception, comme le mot devoir; il est tantôt une expression abstraite indiquant un déterminisme de phénomènes naturels, indiquant par conséquent ce qui se passe; il est tantôt une expression abstraite indiquant un ordre de faits qui doivent être réalisés.

« Il y a des lois, écrit M. Pillon [1], qui n'appartiennent qu'au monde intelligent et qui n'ont de commun que le nom avec les lois des phénomènes. Ces lois sont appelées *impératives* et *morales*, *impératives* parce qu'elles commandent à la volonté ce qui doit être fait, *morales* parce qu'elles règlent les habitudes, les mœurs, la conduite. »

« Cette distinction qui paraît si simple, et qui pourtant est si rarement faite avec netteté, des lois des phénomènes et des lois impératives, est fondamentale dans le criticisme où elle répond à celle de la raison spéculative et de la raison pratique. Pour en apprécier l'importance, il suffit de considérer que la confusion des deux espèces de lois, résultant de l'application d'un même signe à deux idées absolument différentes, tend à favoriser le positivisme contemporain en

1. *La Critique philosophique*, 1867, II, p. 233 : L'équivoque du mot loi.

ses efforts pour assimiler et surbordonner les sciences morales et sociales aux sciences de la nature. »

La distinction entre les lois des phénomènes et les lois morales, me semble parfaitement juste et parfaitement claire. Il semble même difficile qu'on puisse ne pas la faire. Cependant j'ai peut-être paru moi-même confondre, dans ce que j'ai dit plus haut, les deux sens du mot loi. Je n'entends pas tout à fait comme M. Pillon la distinction des deux sortes de lois; en outre je crois que cette distinction n'est pas absolue, en ce sens qu'on peut rêver un état peut être purement imaginaire, où les deux sortes de lois se confondent complètement.

Il existe, cela ne peut être nié, une certaine tendance à réaliser la loi morale. Supposons pour un moment que cette tendance arrive à être la plus forte et à renverser toutes les résistances, à s'établir et à régner définitivement, en un mot à être toujours obéie. Nous verrons que, si cette supposition ne se réalise pas, certains faits permettent cependant de s'en représenter la réalisation comme possible; la loi morale sera une loi naturelle semblable à toutes les autres lois de la nature : elle exprimera comme elles, une fois l'habitude de certaines actes définitivement prise, un rapport constant entre des phénomènes. On voit comment les deux sens du mot loi se rejoigent. Nous appelons lois, soit les rapports nécessaires qui résultent de la nature des choses, soit des rapports imposés à certains êtres capables de les réaliser. La loi est l'expression abstraite d'un fait donné comme réel ou comme devant être réalisé. Or il peut arriver ceci : c'est qu'il résulte de la nature des choses que ce rapport primitivement imposé moralement, et qui n'est pas nécessairement accepté, finisse par l'être nécessairement et arrive ainsi à n'être, lui aussi, qu'une expression abstraite de la réalité. Remarquons d'ailleurs que la loi morale indique au moins l'existence chez l'homme du germe des dispositions nécessaires pour l'accomplir; supposez que ce germe se développe suffisamment, la loi morale finira par être toujours appliquée; en un mot, la loi morale tend à devenir une loi naturelle. Il me semble que l'instinct des animaux nous offre plusieurs exemples de cette sensation, il devient en quelques points au moins à peu près invariable : les abeilles ne changent plus la forme de leurs cellules, elles font des cellules hexagonales, cela peut s'exprimer sous la forme d'une loi, à la fois loi naturelle, puisqu'elle exprime un rapport nécessaire entre des phénomènes, et loi morale, parce qu'elle indique un but désirable à l'activité.

Cet instinct cependant, tout porte à le croire, ne s'est formé que par une lente cristallisation, par des tâtonnements innombrables. On pourrait de même imaginer un être supérieur qui serait à l'homme ce

que l'abeille est aux espèces inférieures du même genre, et qui accomplirait naturellement, organiquement, certaines actions qui nous sont commandées aujourd'hui par les lois civiles et la loi morale. Remarquons en passant que toutes les lois naturelles n'ont pas toujours existé. Puisqu'elles expriment les rapports des faits, elles ne peuvent exister avant que les faits se produisent, et les faits de diverses catégories ne sont pas tous contemporains ; les faits physiques ont précédé les faits biologiques, qui ont précédé les faits zoologiques. Par conséquent, les lois concernant chacun de ces groupes de faits sont antérieures à celles qui concernent les autres.

On voit combien tout ceci se rattache étroitement à la façon que j'ai exposée de concevoir l'obligation et son origine. Faisons une dernière remarque sur ce sentiment; je crois qu'il faut le distinguer du sentiment de coercivité dont parle M. Spencer et qui, d'après lui, doit disparaître si l'homme s'adapte suffisamment aux conditions sociales. Il est sûr que le sentiment de contrainte doit disparaître ; mais obligation et contrainte ne sont pas une même chose. Je suis obligé de respirer, par exemple ; je ne m'y sens pas contraint. La contrainte implique une résistance. Il n'en est pas de même pour l'obligation. L'obligation peut donc parfaitement subsister en l'absence de la contrainte.

Je résumerai pour terminer mes principales propositions :

1° L'obligation morale, à ses débuts, se confond dans l'esprit de l'homme avec le déterminisme des phénomènes dans une idée encore peu précise de ce qu'un être fera dans certaines circonstances données. L'attente d'un phénomène, déterminée par certaines associations d'idées, est le fondement intellectuel de la croyance à l'obligation morale. Elle s'associe avec l'idée que ce phénomène peut ne pas se produire. La combinaison de ces deux idées forme une sorte d'état inférieur de l'idée du devoir.

2° Cette obligation a d'abord été imposée par l'homme aux autres êtres ; elle a été appliquée au monde objectif avant de l'être au monde subjectif.

3° Elle s'est appliquée différemment selon l'idée que l'homme s'est faite des hommes ou des autres êtres spirituels, étant toujours déterminée dans sa forme par l'idéal quelconque, grossier ou raffiné, moral et immoral, que le milieu impose à l'homme, et consistant, quant au fond, dans l'influence que la conception de cet idéal exerce sur les actes de l'homme, se ramenant toujours en définitive à l'attente ou à la représentation vive de certains actes.

4° La loi morale tend à devenir une loi naturelle.

FR. PAULHAN.

LES PRÉTENDUES
CONTRADICTIONS DE DESCARTES

Quiconque a lu avec attention le *Discours de la méthode* a dû être frappé de rencontrer au moins l'apparence de deux grossières fautes logiques dans la suite de pensées par laquelle Descartes s'efforce de sortir du doute provisoire. Le philosophe a tenté de « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi il peut imaginer le moindre doute [1] ; » il fait la revue de ses pensées et n'en trouve qu'une dont il ne puisse douter, c'est qu'il pense. Mais il est, s'il pense, de sorte que « cette vérité : *Je pense, donc je suis*, est si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler [2]. » Et Descartes donne partout le *Je pense, donc je suis*, comme le premier principe de sa philosophie.

Mais il est évident que *Je pense, donc je suis*, n'est pas une seule vérité, une seule proposition, c'est une synthèse de deux propositions, il semble donc que ce soit un enthymème, un syllogisme auquel manque la majeure. Et cette majeure, Descartes, à la page suivante, l'indique lui-même. « Il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que *pour penser il faut être* [3]. » Voilà bien la majeure cherchée, et le syllogisme est aisé à mettre en forme.

Ce n'est donc qu'en apparence, semble-t-il, que Descartes fonde sa philosophie sur le fait de la pensée; en réalité, il la fonde sur une de ces vérités abstraites qu'il aurait rejetées avec toutes les autres, si elles apprenaient quelque chose, mais qui, par elles-mêmes, n'apprennent rien [4]. C'est donc sur une vérité qui n'a pas passé par l'épreuve du doute que Descartes fonde son système. Il est donc dès le début

1. *Discours de la méthode*, 4e partie, n° 1, édit. Garnier, t. I, p. 29. (C'est cette édition que nous citerons toujours). Voy. *Ire Méditation*.
2. *Disc. de la méth.*, 4e part., n° 1, t. I, p. 30.
3. *Loc. cit.*, n° 3, t. I, p. 31.
4. « Ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe. » (*Principes*, 1re part., n° 10, t. I, p. 123.)

infidèle à sa méthode; il accepte comme véritable une proposition qui ne porte pas avec elle la preuve de sa vérité, il fait une pétition de principe.

De plus, il remarque tout de suite après qu'il « peut prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et distinctement sont toutes vraies »[1]; il admet donc l'évidence comme critère de la certitude, et c'est sur ce critère qu'il s'appuie pour démontrer l'existence de Dieu. Puis, Dieu trouvé, il ajoute : « Cela même que j'ai déjà tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe[2]. » Ainsi l'évidence sert à démontrer Dieu, et Dieu à son tour assure et garantit l'évidence. Le cercle vicieux semble indéniable.

La suite de pensées par laquelle Descartes croyait arriver à fonder une métaphysique présente donc au premier aspect un double vice logique, une pétition de principe au début, un cercle vicieux à la fin.

Si, pour trouver des explications, on a recours à ces *Réponses aux objections* si précieuses pour l'éclaircissement des points obscurs du *Discours de la méthode* ou des *Méditations*, on tombe en des difficultés nouvelles. Descartes prévenu nie la faute logique et semble maintenant contredire les premiers textes. « Quand nous apercevons que que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme, et lorsque quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; *il la voit par une simple inspection de l'esprit* : comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû *auparavant* connaître cette majeure : « *Tout ce qui pense est ou existe*[3]. »

Et cependant Descartes, deux ans plus tard[4], écrira dans les *Principes* : « Lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir *auparavant*, ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que *pour penser il faut être*, et autres choses semblables[5]. » On n'a pas besoin d'insister :

1. *Disc. de la méth.*, 4e part., n° 3, t. I, p. 31.
2. *Loc. cit.*, n° 7, t. I, p. 36.
3. *Rép. aux IIe object.*, n° 22, t. II, p. 57.
4. La première édition des *Méditations* parut avec les cinq premières séries d'*Objections* et les *Réponses* de Descartes en 1641 ; on commença en 1643 d'imprimer les *Principes*, et ils parurent en 1644.
5. *Principes*, 1re part., n° 10, t. I, p. 232. Cf. *ibid.*, n° 7, t. I, p. 230 : « Nous avons tant de répugnance à concevoir que *ce qui pense n'est pas véritablement*

la contradiction apparente entre ces deux textes saute aux yeux.

Pour la véracité divine, qui garantit l'évidence après avoir été garantie par elle, Descartes se contente dans les *Réponses aux Objections* d'atténuer considérablement la portée du texte du *Discours de la méthode*. Ce ne serait plus maintenant la certitude de toute évidence que Dieu servirait à garantir, mais seulement la certitude de la mémoire des choses claires et distinctes. Toutes les choses que nous concevons à présent fort clairement sont assurées même si nous ne croyons pas à l'existence de Dieu ; mais, pour celles que nous nous ressouvenons seulement d'avoir autrefois clairement perçues, nous avons besoin, pour en être assurés, de nous appuyer sur Dieu [1].

Mais ici encore les *Principes* augmentent, s'il est possible, la portée du texte du *Discours*. Dieu n'est pas la cause de nos erreurs, dit Descartes, il n'est pas trompeur, « et cette conviction *seule* nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très claires. Elle nous doit servir aussi contre toutes les raisons que nous avons de douter et que j'ai alléguées ci-dessus [2]. » Ce n'est en effet qu'un Dieu véracе qui peut faire échec à un Dieu trompeur.

Ainsi, dans les textes de Descartes, dans l'économie interne de son système, la contradiction semble éclater à chaque pas. Ce phénomène étrange chez un penseur qui prétend fonder une philosophie ne pouvait manquer d'attirer l'attention, et la révolution cartésienne a

en même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette *conclusion* : *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la *première* et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. »

1. « Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies qu'à cause que Dieu est ou existe, et que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et distinctement, en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement connues. » (*Rép. aux IVes object.*, 2e partie, n° 63, t. II, p. 165.) — « J'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces conclusions, « dont la mémoire ne « peut revenir en l'esprit lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous « les avons tirées. » (*Rép. aux IIes object.*, n° 22, t. II, p. 57.) — « Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pour ce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence ; mais, après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement pour être assurés qu'elle est vraie, ce qui ne suffirait pas si nous ne pensions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. » (*Rép. aux IVes object.*, *loc. cit.*) — Voy., en effet, *Ve Méditation*, nos 7, 8, t. I, p. 154.

2. *Principes*, 1re part., n° 30, t. I, p. 243.

mené trop grand bruit dans le monde pour que les contradictions de textes, celles plus graves qui se montrent dans l'ordonnance du système, n'aient pas été vivement signalées et niées aussi vivement.

Après avoir exposé les diverses manières de comprendre la pensée de Descartes sur les deux points dont nous venons de parler, nous voudrions rechercher s'il n'est pas possible de concilier les textes les uns avec les autres et avec la méthode cartésienne en général. Si nous réussissons, nous aurons ainsi montré qu'il n'y a, au moins dans ces deux parties du système de Descartes, ni une contradiction essentielle, née du système lui-même, ni une contradiction accidentelle, née des défaillances de la mémoire ou des nécessités de la discussion.

I

On sait l'immense importance du *Je pense, donc je suis*, dans la philosophie de Descartes. C'est le premier fait qui apporte avec lui la certitude d'une existence, c'est lui qui doit fournir au philosophe un point d'appui pour s'élever à une vérité plus haute, d'où il pourra déduire ensuite toutes les autres. Si le *Je pense, donc je suis*, n'est qu'une tautologie où la seconde proposition répète la première en l'affaiblissant, si même il est un enthymème où une majeure sous-entendue est la cause de la liaison des deux membres, la métaphysique de Descartes tombe à plat.

Que veut Descartes en effet? Sortir de l'ornière scolastique, fonder sa philosophie, non sur une vérité idéale, sur un principe abstrait « qui par lui-même ne nous fait avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, » mais sur un fait expérimental, positif, comme on dirait aujourd'hui, un fait qui lui permette d'atteindre, non plus une existence pensée, mais une existence réelle, ne serait-ce que la sienne propre. Or, si le *Cogito, ergo sum*, est un enthymème, cet enthymème s'appuie sur un principe abstrait sous-entendu, et c'est ce principe, non le *Cogito*, qui est le véritable fondement de la philosophie de Descartes. Le philosophe aurait donc manqué son œuvre; au lieu du réalisme qu'il nous promettait, il ne nous aurait donné qu'un formalisme aussi subtil, plus dangereux et non moins vide que celui qu'il prétendait remplacer.

Si Descartes n'a pas fait un enthymème, il semble tout au moins se répéter. En disant : *Je suis*, il ne dit pas plus que lorsqu'il disait : *Je pense*, car dire : *Je pense*, c'est dire : *Je suis pensant*. S'il veut dire : *Je suis une substance*, il fait un paralogisme, il prétend expliquer la

première proposition, il y ajoute : au lieu d'une analyse qu'il veut faire, c'est une synthèse qu'il exprime, car *Je pense* n'est que la constatation d'un état phénoménal. S'il veut éviter le paralogisme, il retombe dans la tautologie primitive.

Ainsi, si le *Cogito, ergo sum* est un enthymème, la révolution cartésienne est un trompe-l'œil ; s'il n'en est pas un, ou la deuxième proposition contient l'affirmation d'une substance, et alors le paralogisme est évident ; ou cette seconde proposition se contente d'affirmer l'existence phénoménale, et le *Cogito, ergo sum* se réduit au piétinement sur place d'une tautologie misérable. C'est ainsi que raisonnent tour à tour les adversaires de Descartes.

Gassendi, dans ses *Instances*, reproche à Descartes d'avoir fait un enthymème, s'il n'a pas fait une tautologie ; mais comme Gassendi croit que le *Je pense, donc je suis*, est bien l'expression d'une vérité, il incline à croire que l'énonciation cartésienne est un véritable raisonnement : « *Je pense, donc je suis*, est un enthymème qui suppose ce principe : *Ce qui pense existe*, c'est-à-dire un préjugé antérieur à ce que vous regardez comme le premier des jugements : *Je pense*, à ce point fixe d'Archimède qui devait porter tout le reste. Je ne veux par là que montrer le faux raisonnement dont vous vous êtes servi pour prouver une chose qui n'avait pas besoin de preuve..... Cet axiome : *Tout ce qui pense existe*, ne dérive pas de votre enthymème, puisque votre enthymème en dérive [1]. »

Descartes répond : « En disant : *Je pense, donc je suis*, l'auteur des *Instances* veut que je suppose cette majeure : *Celui qui pense est ;* et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé. En quoi il abuse derechef du mot de préjugé : car, bien qu'on en puisse donner le nom à cette proposition lorsqu'on la profère sans attention, et qu'on croit seulequ'elle est vraie à cause qu'on se souvient de l'avoir ainsi jugé auparavant, on ne peut pas dire toutefois qu'elle soit un préjugé lorsqu'on l'examine, à cause qu'elle paraît si évidente à l'entendement qu'il ne se saurait empêcher de la croire, encore que ce soit peut-être la première fois de sa vie qu'il y pense, et que par conséquent il n'en ait aucun préjugé [2]. »

Huet, dans sa *Censure de la philosophie de Descartes*, soutient encore que le *Cogito, ergo sum* est un enthymème, et tous les philosophes de la Société de Jésus le soutinrent avec lui. De nos jours, la célèbre compagnie semble avoir changé d'avis. « Il faut remarquer

1. *Dubitatio prima, Instantiæ*, nos 6 et 7. — Nous nous servons du résumé en français donné par Garnier dans son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes, t. II, p. 509.
2. *Lettre à Clerselier*, n° 6, t. II, p. 531.

que Descartes n'a pas voulu faire ici un raisonnement, même implicite, et dont la formule serait : *Ce qui pense existe; or je pense, donc j'existe*. Car, puisque tout raisonnement doit s'appuyer sur une vérité certaine et demande l'exercice de la raison, Descartes, qui a déjà nié et la certitude des premiers principes et la valeur de la raison, ne pouvait raisonner et faire reposer sur une vérité première le fondement de sa philosophie, sans se contredire formellement. Le *Cogito, ergo sum*, doit donc être posé non comme un raisonnement, sous forme d'enthymème, mais comme un fait, un double phénomène psychologique, simultanément aperçu par la conscience d'une manière indubitable [1]. »

Il semble que les réclamations de Descartes ont porté leur fruit, mais son grand principe n'est pas pour cela à l'abri de la critique des successeurs du P. Bourdin et du P. Daniel. L'auteur que nous venons de citer continue, résumant les opinions de deux autorités de sa compagnie, professeurs au Collège romain, les PP. Liberatore et Tongiorgi : « Le premier principe de Descartes : *Je pense, donc je suis*, est établi ou comme un fait subjectif, un phénomène intérieur de conscience, ou il est posé comme un *jugement* ayant une valeur objective réelle. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le principe de Descartes n'est qu'un fait subjectif, l'édifice construit sur ce fondement n'aura lui aussi qu'une valeur subjective. Nous sommes condamnés à ne pouvoir connaître avec certitude que les phénomènes du *moi*. Le passage du moi au « non-moi » est impossible, puisque tous les ponts sont détruits. — Dans le second cas, c'est-à-dire si le principe établi a une valeur objective, Descartes, en disant : *Je pense, donc je suis*, suppose déjà comme certaines, et la véracité de la raison qui établit ce fondement, et la réalité objective des idées, et la vérité du principe de contradiction. Donc, ou le fondement de Descartes n'est pas l'unique loi de nos connaissances, ou bien la certitude objective est impossible et l'on devient kantiste [2]. » Et le P. Liberatore conclut par ces rudes paroles : « La méthode de philosopher inventée par Descartes procède sans méthode, sans règle et sans autre avantage qu'une contradiction toute nue [3]. »

On doit remarquer d'abord que, pour être conséquent avec l'expli-

1. P. Jaffre, *Cours de philosophie*, t. I, p. 105, 4 vol. in-8, autographié, Lyon, lith. Jacquet, sans date, mais postérieur à 1870.
2. Id., *ibid.*, p. 108.
3. « Jure igitur concludere possumus : à Cartesio methodum philosophandi excogitatam esse, quæ procedit sine methodo, sine regula et sine remedio, præter undam contraditionem. » (*Institutiones philosophicæ*, t. I, p. 242, 3 vol. in-8. Romæ, typis *Civilitatis catholicæ*, 1864.)

cation qu'il a donnée du *Cogito*, l'auteur ne devrait pas, dans la seconde hypothèse, supposer que Descartes a besoin de croire à la vérité objective de quelque idée que ce soit. Autrement, il ferait un enthymème, ce que le P. Jaffre a déjà reconnu faux. Quant à la première hypothèse, l'auteur a l'air de croire, et son maître Liberatore est entièrement de cet avis[1], que Descartes pourrait atteindre l'existence du moi et de ses affections, mais qu'il n'en pourrait atteindre aucune autre. Mais il faut ici aller plus loin et soutenir que Descartes ne peut, sans paralogisme, atteindre même l'existence de son moi. Il ne peut s'affirmer que comme un phénomène, nullement comme une substance. C'est Kant qui s'est chargé de cette démonstration.

Voici à quoi se réduit l'argumentation de Kant. La seconde proposition du *Cogito, ergo sum* est ou analytique ou synthétique. Si elle est analytique, elle n'affirme rien de plus que ce qu'affirmait la première proposition. *Je* s'apercevait lié au phénomène de la pensée; il était lui-même un phénomène et s'affirmait comme tel, dans la première proposition : *Je pense;* s'il ne change pas de nature, ce qu'il n'a pas le droit de faire dans l'analyse, le *je*, le *moi*, qui s'affirme dans *je suis*, sera encore un moi phénoménal, et l'existence qu'il affirmera de lui-même ne pourra être qu'une existence phénoménale. Le *Cogito, ergo sum* ne serait alors qu'une tautologie.

Mais, continue Kant, Descartes ne l'a pas entendu ainsi; il a prétendu sortir du monde des phénomènes et atteindre dans le fait de la pensée la substance même du moi; il fait alors un paralogisme, le paralogisme que M. Renouvier appelle *saltus mortalis*[2], et qu'aucune psychologie rationnelle ne peut éviter. Alors, en effet, la seconde proposition du *Je pense, donc je suis* est synthétique. De quel droit Descartes passe-t-il de la constatation d'un phénomène à l'affirmation d'une substance? Le *Je* a changé de sens. Simplement phénoménal dans *Je pense*, il devient substantiel dans *Je suis*. *Je pense* est un fait de conscience, un phénomène; je ne puis tirer de ce fait que ce qui y est contenu, c'est-à-dire l'existence d'un phénomène, de quelque nom que j'appelle ce phénomène; si je prétends y trouver l'existence d'une substance, j'ajoute de moi-même, dans la seconde proposition, quelque chose qui n'était pas contenu dans la première; j'opère donc une synthèse, quand je prétendais ne faire qu'une analyse; je me trompe donc, je raisonne mal. Je n'aperçois en moi que des phénomènes, je ne m'aperçois moi-même que comme un phénomène; la pensée que j'ai de moi est

1. « Saltem in *egoismo*, quo solam nostri nostrarumque affectionum existentiam cognitam habeamus, jugiter esset permanendum. » (*Op. cit.*, t. I, p. 241.)
2. *Essais de critique générale*, I[er] Essai, 2[e] édit., t. I, p. 27.

phénoménale, ainsi que toutes les autres, je me cherche et ne puis m'atteindre. « Voilà donc une connaissance des plus intéressantes pour le genre humain qui se résout en une vaine espérance lorsqu'elle est cherchée au delà des bornes de l'expérience possible, lorsqu'elle est le fruit de la philosophie spéculative [1]. »

Un interprète récent de la pensée cartésienne croit pouvoir expliquer ce paralogisme par l'histoire. « Rien de nos jours, dit M. Carrau, n'est plus familier à un philosophe que de distinguer le subjectif et l'objectif et d'apprécier toute la distance qui sépare l'un de l'autre... Descartes ne conçut jamais ainsi le travail de la pensée; il pose d'abord, en consultant l'intuition de la conscience, que lorsqu'on doute ou que l'on pense, il est absolument impossible de douter que l'on doute ou que l'on pense... De même qu'il ne conçoit pas la possibilité de nier que je pense quand je pense, de même il ne conçoit pas qu'on puisse nier l'existence d'un sujet substantiel quand on a la conscience du phénomène subjectif, l'être quand on a l'intuition de l'état; et alors il dit : « Je pense, donc je suis; » il conclut de la pensée phénoménale à l'être qui pense; il raisonne, si raisonner c'est passer d'une intuition à une autre intuition...; mais, parce qu'il n'avait pas encore entrevu la possibilité d'une distinction entre ces deux intuitions, il affirmait de bonne foi qu'il n'en voyait qu'une, malgré l'embarras et le dédoublement de ses formules, tandis que de nos jours on aperçoit sans peine toute la distance qui sépare la représentation de l'être qui pense, la pensée du sujet, le phénomène de la substance, et alors on se rend compte que Descartes a franchi cette distance, mais sans en avoir conscience; il a donc raisonné sans le savoir et sans pouvoir en convenir [2]. »

Il est difficile d'admettre que Descartes a ainsi raisonné *sans le savoir* quand tant d'adversaires s'étaient attachés à lui montrer qu'il y avait une majeure cachée sous la forme déductive du *Cogito*. Mais peut-être le raisonnement était-il impossible à éviter du moment que Descartes voulait passer de sa pensée à son existence, et à son existence substantielle comme chose, ou comme substance pensante? — C'est bien là l'idée de Kant. De l'intuition empirique d'un phénomène, nous ne pouvons passer qu'à l'intuition d'un autre phénomène, ou de la constatation d'un fait à la constatation d'une circonstance constituante de ce fait. Le passage des phénomènes aux êtres, aux substances est formellement interdit.

1. *Critique de la raison pure*, § 474, trad. Tissot, t. II, p. 60. — La discussion de Kant se trouve dans les § 448-474 de la *Critique de la Raison pure*.

2. Descartes, *Discours de la méthode et première Méditation*, édition classique, avec une exposition du système de Descartes par Lud. Carrau, Introduction, p. 53, 1 vol. in-18. Paul Dupont, 1882.

On pourrait soutenir peut-être que, au moment où Descartes formulait le *Cogito*, il n'a pas prétendu conclure à l'existence d'un noumène, mais à celle d'un être pensant, qui ne vit que par sa pensée. Il dit lui-même : « Je suis, j'existe, cela est certain, mais combien de temps? Autant de temps que je pense, car, peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être [1]. » Ce ne serait que plus tard, au moment où il se nomme « une substance dont toute la nature n'est que de penser », que Descartes aurait accompli le paralogisme. Un philosophe qui relève de la pensée de Kant a même soutenu récemment, que si Descartes avait été appelé à se prononcer entre l'existence du noumène et l'existence du phénomène, il aurait chassé les noumènes de la métaphysique, « car il n'établit entre la substance et son attribut essentiel qu'une distinction toute nominale [2]. »

Nous ne pouvons aller jusque-là, et Descartes a certainement cru à un noumène, comme tous ses contemporains. Il a même, croyons-nous, voulu affirmer son existence substantielle, aussi bien quand il a dit : *Je suis*, dans le *Cogito*, que lorsqu'il a ajouté plus tard : « Je suis une substance pensante. » Mais a-t-il fait un paralogisme? Etait-il forcé de le faire, comme l'affirment Kant et ses continuateurs?

Descartes a cru incontestablement qu'il apercevait analytiquement son existence dans le fait de sa pensée, qu'il avait conscience de son moi et que son moi était sa substance même. Si la substance est un absolu, Descartes a cru prendre conscience en lui-même de cet absolu, et Spinoza est son disciple fidèle quand il dit : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » Kant soutient que cette intuition prétendue n'est qu'une opération discursive et synthétique dominée à notre insu par le principe de substance. Si Kant a raison, Descartes, sans le savoir, a fait un paralogisme, il faut en convenir. Mais Kant a-t-il raison? La critique s'impose-t-elle avec une si irrésistible évidence qu'elle ait enlevé le droit de vivre à toutes les métaphysiques qui s'appuient sur les faits de réflexion? — On avouera que le débat n'est pas clos, que par conséquent, dans la position sceptique où nous entendons rester, nous devons conclure qu'on peut encore défendre Descartes. Ou la conscience en effet ne peut atteindre que des phénomènes, et alors Kant et les criticistes ont raison, on ne peut arriver aux substances que par le raisonnement, et Descartes aura fait un paralogisme; ou la conscience atteint

1. *IIe Méditation*, n° 6, t. I, p. 108.
2. L. Dauriac, *Le substantialisme cartésien et le phénoménisme criticiste* (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, octobre-décembre 1881, p. 473.)

avec les phénomènes les êtres, en même temps que les modes la substance, et alors une métaphysique est possible, basée sur la réflexion, telle que l'entendaient Descartes, Leibnitz, Maine de Biran, telle que l'entend encore M. Ravaisson ; Descartes alors ne fait pas un paralogisme, le *Je suis* n'est pas une synthèse, mais une analyse, au rebours de ce que pensait Kant.

Or, c'est bien ainsi que Descartes l'a entendu, et, selon son principe même [1], il ne sera démontré qu'il a eu tort que le jour où la critique de Kant s'imposera à l'esprit humain avec l'irrésistible évidence des mathématiques. Jusque-là, nous devons, pour juger Descartes, nous placer à son point de vue. Or, pour lui, le *Je suis*, loin d'ajouter au *Je pense*, l'affaiblirait plutôt. Le *Je suis* est impliqué dans le *Je pense ;* c'est dans l'analyse de l'*être pensant* qu'il trouve l'*être*.

Maine de Biran le comprend ainsi [2], mais il reproche à Descartes de conclure de l'existence d'un mode actif et individuel à l'existence d'une substance passive et générale. En passant de la pensée à l'existence, Descartes passe de l'effet à la cause, il se dépasse lui-même et à la fois ne s'exprime pas tout entier. D'un côté, « cette conclusion : donc je suis, à savoir une chose pensante, serait mieux exprimée par ces termes : donc il y a en moi (homme concret) une chose pensante [3]. » D'un autre côté, « il exprime l'individualité précise du sujet sous le terme universel appellatif d'un objet indéterminé [4], » et ici il dit plus qu'il ne devait dire. Le tort de Descartes a été de « ne pas observer assez, peut-être, que ce *moi* qui se replie ainsi pour s'affirmer son existence et en conclure la réalité absolue, exerce par là même une *action*, fait un *effort ;* or toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un sujet et un terme ? peut-on considérer l'effort comme absolu et sans résistance [5] ? » Il n'est pas une substance absolue, il n'y a en lui que la réalité et l'individualité active d'une telle substance, ou même il n'y a peut-être pas de sub-

1. Toute chose dont on dispute est douteuse. Voy. *Disc. de la méth.*, 1re part., n° 12, t. I, p. 9.

2. « *Je pense, donc je suis* : pour bien apprécier la valeur de ce premier principe, que saisit Descartes au sortir du doute méthodique, il fallait commencer par se placer avec lui dans le point de vue de la plus intime réflexion...... La forme sous laquelle Descartes énonce son principe ne fait, ce me semble, qu'exprimer logiquement la liaison qui se trouve établie dans l'ordre des faits intérieurs entre l'exercice réel de la *pensée* et le sentiment d'existence individuelle, comme entre le sentiment du *moi* et son existence réelle. » (*Décomposition de la pensée*, 1re partie, note B, *Œuvres* éditées par V. Cousin, t. II, p. 131.)

3. *De l'aperception immédiate*, *Œuvres*, t. III, p. 4.

4. *Ib.*, p. 7.

5. *Décomposition de la pensée, loc. cit.*, p. 131.

stance du tout; « le champ est ouvert aux hypothèses et aux discussions de mots [1]. » Descartes donc a tort de conclure de la pensée à la substance, car d'un côté la substance n'exprime pas tout son être; il est plus qu'une substance, plus qu'un substratum passif, il est un être et une force; de l'autre, la substance, nom absolu, très vaste et très général, ne saurait que dépasser le moi, être individuel et relatif.

La critique de Maine de Biran ne porte donc pas sur la légitimité de l'analyse cartésienne en elle-même; Maine de Biran ne dit pas, comme Kant, que l'être ne peut se saisir et s'affirmer lui-même sans paralogisme. Il dit seulement que ce n'est pas comme substance que Descartes aurait dû s'affirmer, mais comme force. Si, au lieu de dire : Je pense, donc je suis une chose pensante, Descartes avait dit : J'agis, donc je suis une force active, Maine de Biran, loin de contester la valeur de son analyse, y souscrirait. Comme Descartes, Maine de Biran croit à la possibilité de trouver l'être dans l'analyse de ses actes; ce n'est donc pas tant à proprement parler une faute de logique qu'il lui reproche qu'une faute de doctrine. Ce n'est pas la forme de l'analyse qui est fausse en elle-même, c'est la matière seule qui en occasionne la fausseté.

Kant prétendait au contraire que la forme même était fautive et que le fait de tirer une telle conséquence d'une intuition empirique ne pouvait être essentiellement et en lui-même qu'un paralogisme. Or nous ne voulons ici examiner les pensées de Descartes que du point de vue logique, sans nous embarrasser dans les discussions métaphysiques; Maine de Biran, dès lors, ne nous apparaît plus comme un adversaire de Descartes, mais bien plutôt comme un auxiliaire contre ses critiques et en particulier contre Kant.

Mais si Descartes ne fait ni un enthymème, ni un paralogisme, n'a-t-il pas fait une pure tautologie? Gassendi le soutient : « Dire : *Je pense*, c'est dire : *Je suis pensant*, et quand vous ajouterez dans la conclusion : *donc je suis*, vous ne faites qu'une tautologie, vous prouvez le même par le même [2]. » Descartes prouve-t-il le *Je suis* par le *Je pense*, comme le soutient Gassendi? — Non; il le trouve, mais il ne le prouve pas. L'existence n'est pas prouvée par la pensée, elle est un fait constaté comme la pensée et en même temps qu'elle, mais n'en est pas déduite « comme par la force de quelque syllogisme. »

Cependant Descartes fait une analyse, et, en disant *Je suis*, il ne dit certainement pas plus que lorsqu'il dit *Je pense*; il ne prouve pas le même par le même, mais il passe bien du même au même,

1. *De l'aperception immédiate*, *loc. cit.*, p. 14.
2. *Dubitatio prima*, *Instantiæ*, nos 6 et 7. *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 509.

de l'existence pensante à l'existence. Mais Descartes n'admettrait pas que ce soit là une tautologie sans profit. Il soutiendrait que faire voir que certaines vérités sont contenues dans d'autres vérités, ce n'est certainement pas les inventer, les faire naître, les créer, mais que c'est les découvrir, c'est-à-dire les montrer à l'esprit et véritablement les faire naître pour lui [1]. Analyser par conséquent une vérité, ce n'est pas piétiner sur place, c'est au contraire avancer, progresser en la vérité, puisque nous découvrons des choses qui ne nous étaient pas primitivement connues.

Ceux donc qui soutiennent que Descartes a fait un enthymème sont en opposition avec les dénégations formelles du philosophe; ceux qui lui reprochent un paralogisme consistant à passer de la pensée phénoménale au moi substantiel n'ont pas vu peut-être que le *Je pense* renferme aussi bien que le *Je suis* l'affirmation d'une substance; ceux enfin qui reprocheraient à Descartes une tautologie s'exposeraient à ne pas comprendre sa pensée intime et à nier la valeur logique de toute analyse. — Les adversaires de Descartes sont donc des interprètes inexacts de sa pensée. Ses amis, ses défenseurs l'ont-ils mieux comprise et interprétée ?

Un des premiers, Régis, dans sa réponse à Huet, soutient que Descartes, dans le : *Je pense, donc je suis*, n'a nullement fait un syllogisme, et il l'explique comme le fait Descartes dans les *Réponses aux objections*.

Dans sa savante *Histoire de la philosophie cartésienne*, M. Francisque Bouillier se contente de rapporter le passage des *Réponses aux objections* que nous avons cité plus haut, et conclut sans plus de discussion : « Descartes n'a nullement songé à déduire son existence de quelque fait antérieur, il n'a point donné une démonstration, il a posé un axiome [2]. »

Personne d'abord n'a jamais reproché à Descartes de déduire son existence d'un fait antérieur, mais bien d'une idée, d'une vérité antérieure, ce qu'il semble admettre lui-même dans les passages du *Discours de la Méthode* et des *Principes* que nous avons rappelés. Il est étonnant de plus de trouver sous la plume d'un homme aussi autorisé que M. Bouillier l'appellation d'axiome pour désigner le *Cogito, ergo sum*. Un axiome est une vérité générale qui s'exprime en une seule proposition, le *Cogito* est un fait singulier qui a besoin de deux propositions pour se développer. On peut l'appeler un prin-

1. C'est la réponse même que font aujourd'hui encore les logiciens à ceux qui, comme Stuart Mill, nient la valeur des procédés déductifs.
2. *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. III, t. I, p. 74, 3e édit., 2 vol. in-12. Delagrave, 1868.

cipe, et Descartes lui-même l'a fait ; mais on ne peut lui donner le titre d'axiome, et Descartes ne l'eût pas permis [1].

M. Liard, dans son récent et si remarquable ouvrage sur *Descartes*, conclut que « le *Cogito, ergo sum* est *une* proposition, ou, si l'on aime mieux, la double expression nécessaire d'un même fait. Tout état défini de conscience implique l'existence du moi ; et, réciproquement, l'existence du moi implique un état défini de conscience. Nous le voyons par une simple inspection de l'esprit [2]. »

Et, un peu avant, M. Liard a rapporté et a fait sienne cette explication de Descartes que « cette proposition (Tout ce qui pense est ou existe), au lieu d'être antérieure à la connaissance qu'il a de lui-même, lui est « enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il ne se « peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. » — « Car, ajoute-t-il, c'est le « propre de notre esprit de former les propositions générales de la « connaissance des particulières [3]. »

Nous avons certainement fait un pas. Il n'est plus question ici seulement d'une proposition, mais de la « double expression nécessaire d'un même fait ». C'est bien cela, un seul fait, la pensée, la conscience d'un acte quelconque de l'esprit ou du corps [4] ; l'existence liée à la pensée ne fait qu'un avec elle, et cette liaison apparaît comme une nécessité ; c'est la nécessité de cette liaison qu'exprime la conjonction *donc*, c'est aussi cette même nécessité qui donne au *Cogito, ergo sum* son apparence déductive.

M. Liard a certainement pénétré plus avant que personne dans l'intelligence du *Cogito*. Il est seulement à regretter que, poussé par le mouvement de l'exposition, il n'ait pu s'attarder à nous montrer comment son opinion pouvait se concilier avec le passage des *Principes* déjà cité, et qui reste inexpliqué : « Je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir *auparavant* que *pour penser il faut être.* » Nous essayerons à la fin de cette étude de lever cette dernière difficulté.

1. Il est à remarquer en effet que Descartes ne s'est jamais servi de ce mot et que, dans les *Réponses aux II*[es] *objections*, lorsqu'il tente de démontrer *more geometrico* l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps, il ne met nullement le *Cogito, ergo sum* au nombre des axiomes. — En ce même endroit, il donne au contraire pour synonyme au mot *axiome* l'expression *notions communes* ; or, dans une lettre à Clerselier (t. IV, p. 156), il oppose formellement les *notions communes* aux *êtres*, le principe général : *impossibile est idem simul esse ac non esse* au principe singulier : *notre âme existe.*

2. *Descartes*, l. III, c. 2, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 157.

4. « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous, de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. » (*Principes*, I[re] partie, n° 9, t. I, p. 231.) — Cf. *II*[e] *Méditation*, n° 7, t. I, p. 104 ; *Lettres*, t. IV, p. 169.

Nous voudrions auparavant exposer les critiques qu'ont soulevées les rapports établis par Descartes entre l'évidence et la véracité divine et les réponses qui ont été faites à ces critiques soit par Descartes lui-même, soit par ses commentateurs.

II

Ici encore, c'est Gassendi qui signale le point faible avec le plus de vigueur et de netteté. « Vous admettez, dit-il dans les *Instances*, qu'une idée claire et distincte est vraie, parce que Dieu existe, qu'il est l'auteur de cette idée et qu'il n'est pas trompeur ; et d'autre part vous admettez que Dieu existe, qu'il est créateur et vérace, parce que vous en avez une idée claire et distincte. Le cercle est évident [1]. »

Les auteurs des *Secondes objections* recueillies par le P. Mersenne avaient déjà soulevé la même difficulté : « Puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes [2]. »

Arnauld enfin se demande comment Descartes « se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que « nous ne sommes « assurés que les choses que nous concevons clairement et distincte- « ment sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe. » Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies [3]. »

Nous avons déjà cité [4] les Réponses de Descartes à Arnauld et aux auteurs des *Secondes objections*. C'est à ces réponses qu'il renvoie

1. *Dubitatio quarta. Instantia*, n° 2. *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 523.
2. *II*es *Object.*, n° 4, t. II, p. 39.
3. *IV*e *Object.*, 2e part., n° 54, t. II, p. 132.
4. Voy. plus haut, p. 513 et note.

Clerselier pour répliquer aux *Instances* de Gassendi. Il soutient que l'évidence que Dieu garantit n'est pas la même que celle qui lui a servi à démontrer l'existence de Dieu. Quand nous voyons actuellement une chose comme claire et distincte, il ne se peut faire que nous nous trompions, mais nous pouvons nous tromper quand nous ne considérons plus les raisons qui nous faisaient paraître cette chose évidente; de sorte que nous serions toujours sujets à l'erreur et par conséquent au doute quand nous nous fierions à notre mémoire, si la véracité divine ne nous assurait de la bonté de cette faculté. Dieu ne garantit donc que la mémoire et le résultat des raisonnements dont on a oublié les prémisses.

Mais, malgré ces explications, les textes du *Discours de la méthode* subsistent, et, dans les *Principes*, Descartes dit formellement, nous l'avons vu, que « cette considération *seule* (la véracité divine) nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été.... Elle nous doit servir aussi contre toutes les raisons que nous avions de douter et que j'ai alléguées ci-dessus [1]. » Or le doute hyperbolique enlevait à la fois la croyance aux apparences sensibles [2], aux apparences intelligibles [3] et aux réalités de toute nature [4], et il paraît évident que le *Je suis*, le *Pour penser il faut être*, la règle de l'évidence, tout cela a dû être emporté dans le naufrage général.

Aussi, si quelques commentateurs de Descartes [5] s'emparent à leur profit de son explication restrictive et le défendent ainsi d'avoir fait un cercle vicieux, d'autres, plus pénétrés peut être de la pensée intime du philosophe, essayent de trouver d'autres raisons.

M. Bouillier cite les explications de Descartes et ne paraît pas les approuver : « Il nous semble que Descartes aurait pu mieux se défendre en distinguant l'évidence en elle-même de l'évidence en son principe, ou l'évidence au point de vue psychologique de l'évidence au point de vue ontologique. Sans nul doute, l'évidence en elle-même, telle qu'elle se fait dans notre esprit, se suffit entièrement et n'a pas plus besoin d'une autorité qui la confirme que la lumière d'une lumière qui l'éclaire. Demander une preuve à l'appui de cette évidence, c'est demander quelque chose de contradictoire. Mais il n'est nullement contradictoire, à ce qu'il nous semble, de rechercher quel peut être, en dehors de notre esprit, le fondement de cette irrésistible autorité

1. *Principes*, 1re part., n° 30, t. I, p. 243.
2. Raison tirée des erreurs des sens.
3. Raison tirée des erreurs de l'intelligence.
4. Raison tirée des songes et du malin génie.
5. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. par Challemel-Lacour, t. I, p. 30.

de l'évidence. Or Descartes n'a-t-il pas raison de placer ce fondement en Dieu [1] ? »

Mais, s'il est vrai que le cercle vicieux disparaît ainsi, c'est à la condition de dépasser la pensée de Descartes, et M. Bouillier le reconnaît. Pour que Dieu garantît l'évidence au point de vue ontologique, il faudrait qu'il garantît non pas les idées, mais les êtres, non pas la valeur objective de mes modes, mais d'abord mon être, puis ses modes, puis la valeur de ces modes. Or la véracité divine garantit seulement que j'ai raison de me fier à ma certitude, que mon esprit est capable d'atteindre la vérité. Descartes se sert donc de la véracité de Dieu pour garantir la véracité de l'homme, c'est-à-dire d'un attribut divin pour garantir un attribut humain. Il ne se sert pas de l'être divin pour garantir l'être humain. Il ne dit pas, comme Malebranche, que ce que nous connaissons le moins, c'est nous-même; il n'oserait même pas dire que nous connaissons Dieu mieux que nous ne nous connaissons : l'âme est ce qu'il y a de plus aisé à connaître; ce n'est donc pas l'être de Dieu qui nous garantit notre être. La véracité divine ne garantit donc pas l'évidence ontologique, puisque je me sais être avant de savoir que Dieu est.

De plus, M. Bouillier a-t-il raison de dire que « l'évidence telle qu'elle se fait en mon esprit se suffit entièrement? » Est-ce qu'il ne m'est pas possible de douter des choses même qui me paraissent le plus évidentes? Ne puis-je pas me tromper en nombrant les côtés d'un carré, en disant que 2 et 3 joints ensemble donnent 5? « Cette évidence suffirait si nous avions une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ébranlée;... mais on pourrait bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque raison qui soit ferme et immuable [2]. » Il semble donc qu'il ne faille pas attribuer à la certitude purement humaine la même valeur qu'à la certitude que Dieu garantit.

C'est ce que M. Fouillée a senti et ce qui lui a suggéré cette explication : « Il faut remarquer que le premier critérium est celui de la certitude subjective et le second celui de la certitude objective; le second n'empêche pas le premier dont il est, selon Descartes, le complément nécessaire [3]. » Cette explication a eu une certaine fortune, on la trouve encore de temps en temps, et cependant son auteur lui-même l'a à peu près reniée [4], et il faut reconnaître qu'en

1. *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. 3, t. I, p. 84.
2. *Rép. aux IIes object.*, n° 30, t. II, p. 60.
3. *Histoire de la philosophie*, p. 250, 1 vol. in-8. Delagrave, 1875.
4. Dans une édition nouvelle de cette étude imprimée en tête d'une édition classique de Descartes (in-18. Belin, 1876), M. Fouillée ajoute en effet (p. 26) à la phrase citée ce correctif : « Malgré cela, Descartes n'échappe pas complètement à l'objection. »

effet elle avance peu les choses. La certitude subjective n'est que l'état de l'esprit quand il est certain. Or l'esprit a beau être subjectivement certain; s'il ne l'est pas objectivement, il ne sait jamais rien; en particulier, il ne connaît jamais l'existence d'aucun être, pas même le sien propre; il peut constater ses phénomènes, il ne peut affirmer son moi; il peut dire : *Je pense*, il ne peut pas dire : *Je suis*, surtout il ne peut pas ajouter avec Descartes : *Je suis une substance pensante*. Pour Descartes, comme pour tous ses contemporains, la certitude subjective n'est une vraie certitude que quand elle est objective [1]. L'esprit n'est certain que lorsque ses idées correspondent aux êtres. C'est ainsi que Descartes établit une sorte d'équation entre des termes purement psychologiques comme *certitude*, des termes à la fois psychologiques et ontologiques tels que *idées claires et distinctes*, *évidence*, enfin des termes purement ontologiques, comme *notions générales*, *natures simples et absolues*.

De deux choses l'une : ou Descartes croit à la vérité objective de quelque idée en dehors de la garantie divine, ou il n'y croit pas. Mais, s'il n'y croit pas, comment a-t-il pu croire à sa propre existence, se démontrer l'existence de Dieu? et, s'il y croit, d'où vient qu'il fonde expressément la certitude de l'évidence sur la véracité divine, de sorte qu'on ne peut véritablement rien savoir, si l'on ne croit pas en Dieu? On voit donc que la distinction d'une évidence subjective qui se garantirait elle-même, et d'une évidence objective, qui aurait besoin de Dieu pour caution, n'est pas fondée.

Voici enfin une dernière explication. Elle nous est fournie par M. Liard. Le *Cogito, ergo sum* nous donne l'existence réelle du moi. Je pense, et je suis en même temps que je pense. Or, parmi ces pensées que je pense, en dehors de la mienne propre, il y en a de deux sortes : les unes me paraissent porter avec elles une simple possibilité d'existence; les autres, l'autre, devons-nous dire, — car en réalité il n'y en a qu'une, — me paraît porter avec elle la nécessité de son existence. Les premières peuvent être, et je suis porté par le témoignage de mes sens à croire qu'elles existent. Mais rien ne m'en assure encore. J'en détourne alors mon esprit pour considérer cette autre pensée qui porte avec elle la nécessité de son être. Cette pensée est l'idée de perfection. Dès là que l'être parfait est pensé, il

1. « Je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose. » (*Lettre à Clerselier*, n° 10, t. II, p. 334.) Et Descartes soutient ailleurs que « du connaître à l'être la conséquence est bonne ». *Rép. aux VII*es *object.*, n° 49, t. II, p. 170.)

faut qu'il existe, l'existence est comprise en son essence, « en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment, et par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, et ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être [1]. »

Dieu existe donc, puisqu'il est parfait, et je tiens de lui mon être et toutes mes facultés, ma raison et mes sens. Cet être parfait ne saurait être trompeur ; mes idées ont donc la valeur même que leur attribuent mes facultés. Celles d'entre elles qui enveloppent la possibilité de leur être sont donc possibles ; et, si mes sens me poussent à les croire vraies, cette naturelle inclination ne peut non plus être fausse ; autrement Dieu aurait mis en moi une tendance à l'erreur dont il serait responsable. Les choses extérieures, que ma raison me représentait comme simplement possibles, sont donc réelles, j'en suis certain, j'ai pour caution la véracité même de Dieu.

« Le circuit de pensées par lequel Descartes va de sa propre existence à celle d'un monde réel en passant par l'existence de Dieu ne serait donc pas paralogique. De quoi s'agit-il en effet? De prouver l'évidence? En aucune manière. La clarté et la distinction des choses extérieures ne sont pas un instant mises en doute; la possibilité de réalités correspondant à ces idées est acceptée par Descartes, de plain-pied et au même titre que la réalité du moi et la nécessité de Dieu. Ce qui fait question, c'est la légitimité de la tendance qui, sur la foi de la clarté et de la distinction dont leurs idées sont revêtues, nous porte à croire à ces réalités. Il y aurait cercle vicieux à raisonner comme Descartes, si les vérités qu'il enchaîne sortaient analytiquement l'une de l'autre, comme les articulations successives d'une démonstration logique. Telles ne sont pas, nous l'avons vu, la réalité du moi, la nécessité de Dieu, la possibilité des choses extérieures [2]. »

Et deux pages plus loin, M. Liard reconnaît que Descartes « invoque une fois encore l'existence et la perfection de Dieu » pour s'assurer que toutes les choses qu'il se souvient avoir autrefois démontrées sont vraies.

Ainsi, point de cercle vicieux, Descartes ne fait appel à la caution divine que pour garantir l'existence réelle des choses extérieures et la vérité des démonstrattons que la mémoire lui rappelle. Garantir la réalité des choses extérieures, voilà surtout, d'après M. Liard, le

1. *Discours de la méthode*, 4e part., n° 5, t. I, p. 34. Cf. Ve *Méditation*, n° 3. *Principes*, 1re part., n° 14.
2. *Descartes*, l. III, c. 2, p. 174.

rôle de Dieu dans la théorie cartésienne de la certitude, et c'est cela qui ôte prise à tout reproche de cercle vicieux. C'est avec infiniment d'art et une grande sciences des textes qu'ici comme partout M. Liard a soutenu son opinion. Il a même jeté un jour tout nouveau sur un point essentiel de la philosophie de Descartes en distinguant trois sortes d'existences : une existence immédiatement certaine, le moi, une existence nécessaire, Dieu, et des existences simplement possibles, les choses extérieures; mais, absorbé peut-être par la nouveauté et la vérité des vues qu'il exprimait, il est allé trop loin, croyons-nous, quand, sur ces seules explications, il a exonéré Descartes de tout reproche de cercle vicieux.

D'abord, pour se défendre, Descartes lui-même ne s'est pas servi du moyen qui sert à M. Liard. Nulle part en effet, ni dans les *Réponses aux objections*, ni dans ses *Lettres*, il ne défend le critérium de la véracité divine par cette raison qu'il sert à garantir l'existence réelle des objets extérieurs. N'est-ce pas dès lors une présomption que le moyen ne lui semblait pas topique?

Personne en effet ne lui a reproché d'avoir fait en cette occurrence un cercle vicieux. C'est dans la sixième méditation qu'il a prouvé l'existence des choses matérielles, grâce à la garantie divine; mais il n'y a évidemment pas là de faute logique. « Il ne s'agit pas là de prouver l'évidence, » comme le dit M. Liard; mais Descartes dit, à la fin de la cinquième méditation : « Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépendent de la connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose [1]. » Or, avant de connaître ce Dieu, Descartes ne pouvait savoir parfaitement que ce Dieu était; il n'a donc pas su qu'il était, et c'est ainsi sur une science imparfaite qu'il établit une science parfaite. Voilà le paralogisme dont on a accusé Descartes et dont il s'est défendu [2]. Il s'agit bien là de prouver l'évidence. Les textes du *Discours de la méthode* sont plus clairs encore, s'il est possible. C'est l'évidence, toute l'évidence que Dieu garantit, aussi bien l'évidence qui fait que je crois à moi-même, à mon existence réelle, que celle qui fait que je crois à l'existence des autres choses et même de Dieu.

M. Liard accepte les explications ultérieure de Descartes et croit que Dieu ne garantit que les sciences physiques et mathématiques en

1. N° 9, t. I, p. 155.
2. Pour être juste, il faut bien reconnaître que M. Liard, se proposant d'exposer l'ensemble de la philosophie cartésienne, n'a pu expliquer entièrement les points particuliers que nous discutons, et qu'il n'y a touché qu'autant que cela était nécessaire pour marquer leur place dans le système.

garantissant la certitude de la mémoire. Il nous est impossible de partager cette idée. Est-ce que, pour démontrer Dieu, il ne faut pas à Descartes une suite d'articulations logiques, une série de propositions? Est-ce que l'emploi de la mémoire n'est pas nécessaire à cette démonstration? Le cercle vicieux est-il bien réellement évité? En garantissant la mémoire, Dieu ne continue-t-il pas à se porter son propre garant? Descartes même a-t-il bien tenu à éviter toute apparence de cercle vicieux? N'est-il pas au contraire dans l'essence de son système de faire reposer sur l'infaillibilité divine l'édifice entier de nos connaissances? M. Liard a trop bien signalé ce caractère de la métaphysique cartésienne pour nous contredire. Descartes se complaît en effet, et aux endroits même où il vient de se défendre contre l'accusation de cercle vicieux, à soutenir que « la connaissance d'un athée n'est pas une vraie science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée du nom de science;.... et jamais l'athée ne sera hors du danger d'avoir le doute si premièrement il ne reconnaît un Dieu [1]. » Et en un autre endroit : « Les sceptiques n'auraient jamais douté s'ils avaient connu Dieu comme il fut [2]. »

1. *Rép. aux IIe object.*, n° 23, t. II, p. 57.

2. T. II, p. 322. Il écrit à Régius : « Vous dites que la vérité des axiomes, qui se font recevoir clairement et distinctement à notre esprit, est claire et manifeste en elle-même. Je l'accorde aussi pour tout le temps qu'ils sont clairement et distinctement compris, parce que notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement; mais parce que nous nous souvenons souvent des conclusions que nous avons tirées de telles prémisses, sans faire attention aux prémisses mêmes, je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées des principes clairs et distincts, parce que telle est peut-être notre nature que nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent *nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion lorsque nous les avons tirées de ces principes :* ce que je fais pour mettre une distinction entre la persuasion et la science. La première se trouve en nous lorsqu'il reste encore quelque raison qui nous peut porter au doute, et la seconde lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante et qui est telle enfin que ceux qui ignorent qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille. Mais quand on a une fois compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu et qu'il n'est point trompeur, quand même on ne ferait plus attention à ces principes évidents, pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion : Dieu n'est point trompeur, on a non seulement la persuasion, mais la véritable science de cette conclusion et de toutes les autres dont on se souviendra avoir eu autrefois des raisons fort claires. » (T. III, p. 387.) Et dans sa réponse à Hyperaspistes : « J'ai dit que les sceptiques n'auraient jamais douté des vérités géométriques s'ils eussent connu Dieu comme il faut, pour ce que, ces vérités géométriques étant fort claires, ils n'auraient eu aucune occasion d'en douter s'ils eussent su que *toutes les choses que l'on conçoit clairement sont vraies*. Et *c'est ce que nous apprend la connaissance que nous avons de Dieu*, quand elle est entière et suffisante; et cela même est le moyen qu'ils

Dans un autre texte, qu'on s'est plaint de voir trop peu remarqué : « Si notre croyance, dit Descartes, est si ferme que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage, nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ; qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon [1] ? » Si l'on arrête ici la citation, il semble bien qu'on puisse avoir sans l'aide de Dieu une parfaite certitude, mais la fin du passage atténue singulièrement la portée du commencement. Voici cette fin : « Car nous supposons une croyance ou une persuasion si *ferme qu'elle ne puisse être ébranlée*, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude. *Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature ou quelque persuasion qui soit ferme et immuable.* »

Descartes semble reprendre de la main gauche ce qu'il a donné de la main droite, par un tour qui lui est familier. La fin du passage retire ce que le commencement avait accordé. On est donc amené à conclure que les textes de Descartes sont de deux sortes : les uns dans lesquels la véracité divine est donnée comme caution de l'évidence tout entière ; les autres dans lesquels elle ne garantit que la certitude de la mémoire. Mais la question, à ce qu'il semble, reste entière même en ne retenant que ces derniers textes. Il faut en effet se servir de la mémoire pour démontrer l'existence de Dieu ; Dieu donc garantirait la mémoire après avoir été prouvé par elle. Le cercle vicieux serait aussi apparent que dans le cas où Dieu servirait de caution à l'évidence tout entière.

En face de ces textes peu cohérents, de ces contradictions logiques, de ces explications embarrassées, ambigues, équivoques, peut-être à dessein, de très bons esprits ont éprouvé un mouvement d'impatience

n'avaient pas en main. » (T. IV, p. 275.) — Il est vrai que tout de suite après il ajoute : « Et certes je n'ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire... Mais j'ai seulement parlé des choses que nous nous ressouvonons avoir autrefois clairement conçues, et non pas de celles que présentement nous concevons clairement. » Descartes veut dire ici que les sceptiques ont cette *persuasion*, dont il a parlé dans sa lettre à Régius, mais ils n'ont pas et ne peuvent avoir la *science*, « parce qu'ils ne connaissent pas Dieu comme il faut. »

1. *Rép. aux IIes object.*, n° 30, t. II, p. 60.

qui semble bien naturel. On conclut alors avec Ad. Garnier que « Descartes n'a fait qu'imaginer une mauvaise transition lorsqu'il a amené l'existence de Dieu comme sanction de la question de l'évidence [1] », ou avec M. Rabier que Descartes « a étendu, *trop à la légère*, son doute à des propositions évidentes par elles-mêmes, telles que celle-ci : Tout ce qui pense existe [2]. »

On voit où nous en sommes arrivés. Pour la véracité divine comme pour le *Cogito, ergo sum*, les textes de Descartes varient, semblent se contredire les uns les autres; de là une double tendance chez les commentateurs : les uns s'attachent seulement à une partie des textes, à ceux qui ruinent par la base la philosophie cartésienne: les autres ne veulent guère considérer que les textes où Descartes se défend d'avoir commis une faute quelconque contre la logique; les uns et les autres négligent les textes qui leur sont contraires ou ne les expliquent pas. Il nous semble que, pour arriver à une intelligence complète de la pensée de Descartes sur ces deux points si controversés, il faut tenir un compte égal de tous les textes. Aucun n'est contesté, ils ont tous été écrits avec une réflexion égale, ils représentent à un égal degré la pensée de leur auteur. Il a pu y mettre à dessein des sous-entendus et des restrictions; mais une étude attentive permet de découvrir les signes extérieurs de ces restrictions.

FONSEGRIVE.

(*La fin prochainement.*)

1. *Introduction aux Œuvres de Descartes*, t. I. p. CXLI, Ad. Garnier ajoute : « faute qu'il n'avait pas commise dans le *Discours de la méthode*; » c'est au contraire dans le *Discours* que le cercle apparaît avec plus de force.

2. *Discours de la méthode*, avec des *Études critiques* par E. Rabier, *Étude VI*, p. 102. 1 vol. in-18. Delagrave, 1877. Voir aussi *Étude XI*.

NOTES ET DISCUSSIONS

LES ORIGINES LOGIQUES DE LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE

M. Paul Tannery (Cf. *Revue philosophique*, décembre 1882) a essayé de montrer les raisons d'ordre physique que le plus illustre représentant de l'école d'Elée donnait pour point d'appui à sa doctrine. Néanmoins, et si l'on s'en réfère à l'exposition de M. Tannery, conforme d'ailleurs à celle de Zeller (pourvu qu'on s'en tienne aux grandes articulations du système), on reconnaît bien vite que les raisonnements fondés sur la seule expérience ne rendent pas un compte suffisant du système.

L'unité de l'être, selon Parménide, n'est pas un axiome. Elle se démontre, mais indirectement. Chaque fois qu'il l'affirme, notre philosophe comprend la nécessité de nier la thèse contradictoire et d'en démontrer l'impossibilité. Cette thèse s'énonce ainsi : *Le non-être n'est pas*, ou, si l'on traduit mot à mot : *Le non-étant* (μὴ ὄν) *n'est pas*.

Pourquoi? Aristote répondrait : En vertu du principe de contradiction. Cette réponse ne pouvait être donnée par Parménide. Selon toute vraisemblance, quand il combat la thèse de ceux qui affirment en même temps l'existence de l'être et du non-être (traduisez librement de l'un et du multiple), c'est à l'école d'Héraclite qu'il s'adresse. Si Héraclite a nié le principe d'identité, il ne l'a fait qu'implicitement, inconsciemment. De même Parménide : il réfute Héraclite au nom d'un axiome logique dont il ignore la formule, mais dont il subit l'autorité.

La lecture des fragments en est la preuve. Il répète, à en fatiguer le lecteur, que le non-être n'est pas, qu'il ne peut être pensé. Pour quoi ne peut-il être pensé? La raison échappe à Parménide; ou plutôt, la vraie raison, la raison immédiate ne lui apparaît pas clairement. Il invoque, à plusieurs reprises, l'identité de l'être et de la pensée. On ne peut penser ce qui n'est pas; or le non-être n'est pas, donc

on ne le peut penser. Voilà le raisonnement de Parménide, si l'on s'en tient à la lettre seule des fragments.

Posez le non-être : pariez en faveur du non-être; car il faut parier soit pour l'être, soit pour le non-être; entre les deux, pas de parti intermédiaire (ici encore, le principe du tiers exclu est implicitement affirmé). Vous ne pouvez parier pour l'existence du non-être. Formulez la proposition : τὸ μὴ ὂν ἐστὶ. Elle ne signifie rien, puisqu'elle est faite de termes contradictoires : *Le non-existant existe*. Voilà où l'on aboutit. L'absurdité est manifeste.

Ceci posé, le vide, c'est-à-dire le rien, l'infini, telle est, selon les Pythagoriciens, l'origine du multiple. Sans l'infini, l'impair, la numération, la pluralité des existences ne serait pas. Mais la notion de l'infini, c'est-à-dire du non-être, est une notion contradictoire; donc, l'infini, le vide, le non-être sont de purs néants, des pseudo-idées, pour parler le langage d'Herbert Spencer. Donc pas de vide; donc la condition considérée par les Pythagoriciens comme essentielle à l'existence de la pluralité est décidément irréalisable. L'un seul existe, l'être et l'un sont réciproques.

Le monisme de Parménide repose sur des origines logiques. Est-ce à dire que ce soit là un monisme idéaliste? Sans aucun doute, à ne considérer que les tendances. Mais si, au lieu de chercher ce que Parménide — au cas où il eût vécu de notre temps — aurait pu dire, on cherche ce qu'il a dit, on est forcé de convenir qu'il est réaliste. Selon Aristote, il ne s'est point élevé au-dessus du point de vue de la matière. Cela est attesté par les fragments mêmes de Parménide. Au lieu d'absorber l'être dans la pensée, Parménide ferait précisément le contraire. En outre, l'être tel qu'il se le représente, partout homogène, continu, indivisible (voir les *Fragments*, Mullach; Paris, Didot, 1860), ce n'est évidemment pas une matière déterminée, c'est l'espace, que chacun sait être homogène et continu [1].

L'espace, dira-t-on, est divisible. D'accord, mais il n'apparaît comme tel qu'à une condition : c'est d'être occupé par des corps. Parménide ne pouvait se placer à ce point de vue : la logique ne lui avait-elle pas démontré que la pluralité est impossible?

Terminons par une dernière remarque. Si Parménide s'est livré — pieds et poings liés, pourrait-on dire — à la logique abstraite et s'il en est resté l'esclave docile, gardons-nous bien de ne pas admirer cette superbe — contre laquelle celle d'Épictète paraît bien peu diabolique — qui consiste à ne tenir aucun compte des protestations de

1. Nous empruntons cette interprétation de la doctrine de Parménide aux leçons inédites de philosophie ancienne faites par M. Lachelier, à l'École normale, en 1876-77.

l'expérience. De son temps, les savants étaient les métaphysiciens, ou plutôt, pour nous exprimer correctement, les philosophes étaient les physiciens. Dès lors, toute controverse se passait entre philosophes, et le souci de ne pas se créer d'embarras du côté de la science n'existait pas. En outre, les moyens d'observation, les critères des vérités empiriques faisaient absolument défaut; la difficulté, l'impossibilité même des observations, les résultats contradictoires de ces observations, disons mieux, des hypothèses fondées sur de soi-disant expériences, pouvaient autoriser un génie audacieux comme celui de Parménide à reléguer dédaigneusement dans la sphère de l'apparence tout ce qui a rapport au monde perçu par le sens. Héraclite ne s'était-il pas, dans une certaine mesure, montré défiant à l'égard de l'observation sensible? *A fortiori*, Parménide, qui (consciemment ou inconsciemment, peu importe) n'avait foi qu'en la logique, pouvait-il déclarer le monde rationnel et laisser à la nature le soin de s'arranger comme il lui aurait plu, quitte à ne représenter qu'une longue suite de fantômes sans consistance, sans existence. Le mérite d'être conséquent avec lui-même lui était sans doute plus facile de son temps que du nôtre, et ce n'est pas 400 ans avant J.-C. qu'après avoir pris la peine d'inventer l'homogène et de l'ériger en premier principe, on eût presque aussitôt cédé devant les protestations de l'expérience. *L'instabilité de l'homogène*, voilà ce qu'admettait Héraclite devançant M. Spencer d'un grand nombre de siècles. Voilà ce que Parménide declarait absurde. La logique lui en faisait une loi.

Pour nous résumer, la négation de la pluralité repose dans le système de Parménide : 1° sur la nécessité admise par l'école de Pythagore d'expliquer la multiplicité des êtres, soit par la coopération de l'un et de l'infini, soit par l'intervention de ce dernier; 2° sur la contradiction impliquée dans l'affirmation du non-être, c'est le néant, car on ne peut poser le non-existant comme existant sans se contredire. Parménide avait donc au degré suprême, à un degré que ne devait dépasser aucun autre après lui, ce qu'un philosophe de notre temps appelle avec une profonde justesse « le sentiment de la rationnalité ». Rationnel et réel ne faisaient qu'un à ses yeux. Tout cela était pressenti, plutôt que nettement conçu : de là ce réalisme, qui paraît *ex abrupto*, et qui surprend le lecteur moderne, quand il entend Parménide lui parler d'une sphère homogène, continue, indivisible.

Dans les fragments de Parménide, l'être est dit *semblable* à une sphère : Parménide ne va point jusqu'à dire l'Etre *est* une sphère. Cela est incontestable. Mais la lecture attentive des fragments atteste

que Parménide est dupe de sa propre comparaison : qu'il ait fait pour s'élever au-dessus du concept de matière un effort plus vigoureux qu'aucun de ses devanciers, qu'aucun même des devanciers d'Anaxagore, on ne peut en douter.

Les assertions formelles du philosophe ne sont pas, il est vrai, d'accord avec ses tendances. A certains égards Parménide est un physiologue réaliste : mais c'est le Parménide πρὸς δόξαν, selon l'apparence. Le Parménide πρὸς ἀλήθειαν, le vrai, est, quoi qu'il en ait dit, un logicien idéaliste.

LIONEL DAURIAC.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Charles Richet. — Physiologie des muscles et des nerfs
1 vol. in-8, 900 p. Paris, Germer Baillière, 1882.

Personne, depuis l'illustre Bichat, ne conteste plus à l'anatomie générale une existence propre et indépendante. Existe-t-il aussi une physiologie générale, c'est-à-dire l'étude des parties élémentaires des êtres organisés, considérées comme possédant des propriétés communes, n'est-elle pas artificielle et illusoire? La recherche des phénomènes vitaux en général et des fonctions auxquelles ils se rapportent, la détermination des lois fondamentales de l'organisation, sont-elles possibles? Il est, depuis Claude Bernard, difficile de nier l'existence réelle de cette partie de la science biologique. L'ouvrage récent de M. le Dr Ch. Richet en serait, au besoin, une nouvelle preuve.

Ce livre est le recueil des leçons que l'auteur, en sa qualité d'agrégé, a professées à la Faculté de médecine de Paris pendant l'année 1881. On trouverait sans doute dans cette particularité l'explication de quelques oublis et de quelques défauts : l'ouvrage en effet prend parfois nécessairement des allures de traité élémentaire; et ainsi sont exclues plusieurs études qu'on voudrait approfondies. C'est ce qui arrive, pour citer quelques exemples,pour la théorie cellulaire, pour la théorie des actions nerveuses d'arrêt, pour la théorie de la mémoire considérée comme propriété générale de la substance nerveuse, pour celle de la volonté ramenée au mécanisme de l'action réflexe. Il y avait là matière à examen minutieux, à discussion ample, qu'on pouvait espérer de l'auteur, tout préparé à ce travail par son intelligence des questions philosophiques. — Les lecteurs de la *Revue* connaissent par expérience cette qualité de son esprit. — Sans doute ces études critiques étendues auraient ralenti la marche d'une œuvre d'enseignement. Mais comme on peut voir que d'autres fois M. Richet n'a pas craint de briser ce cadre un peu étroit on se demande naturellement pourquoi il n'a pas fait de même à des moments aussi propices. Son livre n'est donc ni un traité purement classique ni une œuvre de pure science.

Telle qu'elle a été réalisée cependant, cette œuvre est considérable; non seulement on y trouve une masse d'expériences, d'observations, de

théories, mais c'est aussi un sérieux essai de synthèse en biologie. Il ne faudrait pas croire en effet que les deux parties du livre : physiologie des muscles, physiologie des nerfs, sont traitées séparément. L'auteur, guidé par cet esprit philosophique, malheureusement rare chez les médecins, et qui le distingue d'une manière si particulière, note et rassemble avec sagacité les rapports si nombreux et si étroits des deux tissus et institue entre eux une comparaison féconde; il a soin d'ailleurs, dans une première leçon très remarquable au point de vue synthétique, de les montrer comme en germe, avec leurs grandes propriétés et leurs fonctions essentielles, dans la cellule. Enfin il essaye de ramener tous ces phénomènes vitaux à des actions mécaniques, et son dernier mot est un éloge de Descartes, dont le génie pénétrant a su concevoir sur la vie ce que la science moderne démontre. — Il y a donc dans ce livre une réelle unité, aussi bien dans l'idée maitresse que dans le développement des questions.

C'est de celles-ci qu'il importe maintenant de rendre un compte sommaire.

La biologie paraît à M. Richet entièrement dépendante de deux théories découvertes à notre époque : la théorie cellulaire et celle de l'évolution. Chaque cellule a au fond la même structure et présente une membrane d'enveloppe, un contenu demi liquide, granuleux, ou protoplasma, et au milieu de ce protoplasma une petite masse plus foncée ou noyau. La division du noyau entraîne la division du protoplasma, et ainsi il se forme une nouvelle cellule qui, par une scission analogue, donnera naissance à une autre cellule, et ainsi de suite. Or tous les tissus sont composés de cellules, et le système musculaire et le système nerveux ne sont que des variétés de tissu cellulaire. De là il suit que chaque physiologie spéciale n'est qu'un cas particulier de la physiologie de la cellule.

Dans cette théorie se montre nettement l'identité d'origine et de fonctionnement de toutes les parties de l'organisme. Cette réduction à l'unité devient plus précise et plus forte en se rattachant naturellement à la théorie de l'évolution. Mais il serait oiseux de rappeler les principes de cette doctrine dans la *Revue*. La théorie de la descendance nous amène à considérer le premier organisme comme une cellule : la cellule est donc la forme-mère de tous les êtres comme de tous les tissus.

Mais comment la cellule primitive a-t-elle pu devenir un être aussi perfectionné qu'un vertébré? Cette évolution progressive a été principalement dirigée par la loi, que M. Milne-Edwards a si bien étudiée, de la division du travail. La cellule, d'abord homogène, suffisait à toutes les fonctions ; dans les êtres de moins en moins simples, ces fonctions se sont peu à peu différenciées et, en se divisant, perfectionnées. — Ici aurait pu trouver place une de ces études critiques dont j'ai signalé, d'une façon générale, l'absence. Tous les physiologistes en effet n'admettent pas en ce sens la loi de la division du travail. M. Robin s'en est

montré l'adversaire décidé [1], et la question est assez importante en physiologie générale pour qu'on ne la passe point entièrement sous silence. Il est vrai que M. Robin combat moins la loi de la division du travail en elle-même qu'à cause de ses rapports avec la théorie cellulaire, et, à la prendre en elle-même, il critique plutôt, ce semble, le mot que la chose. Mais la question se posait d'autant plus que M. Robin préfère toujours à la théorie cellulaire sa théorie de la genèse des éléments anatomiques, aux dépens de blastèmes ou liquides organiques préexistants.

Ces prémisses étant posées qui montrent l'importance de la cellule, il convient d'établir la physiologie de cet élément, puisque toute la physiologie des muscles et des nerfs en dérive. La vie de la cellule, d'après M. Richet, pourrait se résumer d'un mot : irritabilité. La question de l'irritabilité reparaîtra à propos du muscle et du nerf, et à ce moment l'exposition un peu détaillée des idées de l'auteur, reposant sur un plus grand nombre de faits, sera mieux placée. Il suffit maintenant de savoir ce qu'on entend par le mot. « Toute cellule, écrit M. Richet, est dans un certain état chimique et physique. Si l'on vient à changer cet état, aussitôt la cellule réagira, que l'excitation soit physique, chimique ou mécanique. En cela l'être vivant, animé, diffère des corps inertes qui subissent passivement, sans résistance, l'action des forces physico-chimiques. L'irritabilité, c'est donc la réaction de l'être aux forces extérieures qui viennent agir sur lui. Cette irritabilité s'observe également dans les muscles et dans les nerfs; l'excitation du muscle provoque un mouvement; l'excitation du nerf provoque une sensation. Dans les deux cas, l'irritabilité est mise en jeu. Etre irritable est donc le propre aussi bien des muscles et des nerfs que de la cellule sarcodique. » (P. 5,6.) Les cellules ont donc une faculté de réaction. Lorsqu'un corps étranger vient à leur contact, elles se déplacent et cherchent à l'éviter ou à l'entourer, phénomènes qui impliquent à la fois la sensibilité et le mouvement, sensibilité obscure, il est vrai, et mouvement grossier. Mais cette mobilité des cellules, pour ne pas dire motilité, est si réelle qu'elle a été très minutieusement observée et décrite.

C'est sous les excitants les plus divers qu'entre en jeu l'irritabilité cellulaire. La température, jusqu'à un certain degré cependant, augmente la rapidité des mouvements protoplasmiques (voy. fig. 2, p. 9). Certains excitants chimiques ont le même effet; ainsi l'influence de l'oxygène est manifeste. Il se passe même dans cette action de l'oxygène sur la cellule un phénomène remarquable qu'on a donné comme une preuve de l'existence chez ces organismes d'une sorte de sensibilité rudimentaire : les prolongements les plus volumineux et les plus nombreux de la substance protoplasmique s'observent sur la partie de la cellule tournée du côté de l'air. C'est que l'oxygène est indispensable à la vie de la cellule comme à celle du tissu musculaire et du tissu

1. Voy. *Anatomie et physiologie cellulaires*, p. 294.

nerveux. — D'autres substances chimiques, au contraire, paralysent les mouvements des cellules. Ainsi agissent l'éther et le chloroforme sur le protoplasma végétal et sur le protoplasma animal. Cl. Bernard a été tellement frappé de ces faits qu'il n'a pas craint de comparer cet engourdissement ou paralysie de la cellule sous l'influence du chloroforme à une véritable anesthésie. Les phénomènes compliqués de l'anesthésie, telle qu'on l'observe chez les animaux supérieurs, rentreraient donc dans les lois relativement simples des modifications chimiques de la cellule. — La cellule réagit encore à la lumière, aux excitations mécaniques, à l'électricité. — Dans les conditions générales suivantes de l'irritabilité cellulaire : 1° tout changement d'état est un irritant de la cellule et, par conséquent, provoque sa contractilité; 2° ce changement d'état doit être brusque, car, s'il est graduel, il ne provoque pas de réaction; 3° une excitation très brève provoque un mouvement prolongé; — on a vu, non sans raison, des conditions de la vie cérébrale et, par suite, psychique. La dernière en particulier n'est-elle pas intimement liée à ce qu'on appelle la *rétentivité* des éléments nerveux, propriété dont le rôle est si important pour une explication de la mémoire?

En résumé, l'irritabilité et le mouvement constituent une propriété générale, commune à toutes les cellules; mais, à mesure que l'être se perfectionne, les fonctions se localisent dans des organes différents, le travail physiologiques se divise, de sorte que les *cellules* musculaires sont irritables et contractiles et les cellules nerveuses irritables et sensibles; et cette sensibilité devient consciente, alors que la sensibilité consciente des cellules primitives est encore douteuse, sauf pour Hæckel et pour ceux qui croient à toute la *Psychologie cellulaire*, — et, en tout cas, si elle existe, est fort obtuse. — Il reste enfin que les lois de l'irritabilité sont les mêmes pour toutes les cellules.

Les onze leçons qui suivent sont consacrées à la physiologie du muscle. Il y a là, on le conçoit, beaucoup moins de choses intéressant le philosophe que dans la partie qui traite du système nerveux. Quelques points cependant sont à signaler.

En commençant l'étude de la contraction musculaire, l'auteur rappelle les recherches et la théorie de Haller sur l'irritabilité. Haller démontra que le muscle, même soustrait à toute influence nerveuse, est irritable et contractile; mais il confondit l'irritabilité et la contractilité que nous distinguons, celle-ci n'étant que le signe, la manifestation de celle-là. Cette contractilité du muscle au fond ne diffère pas de la contractilité de la cellule, mais elle s'est perfectionnée. Ainsi, alors que la cellule ne répond à une excitation qu'après un temps assez long, le muscle strié répond près de mille fois plus vite. « C'est que l'appareil musculaire est très perfectionné et bien mieux disposé pour le mouvement que la cellule simple, qui, outre le mouvement, a tant d'autres fonctions à remplir » (p. 61).

Ce perfectionnement s'est réalisé peu à peu. Moins la structure du muscle s'éloigne de la structure de la cellule, plus la contraction a une

forme allongée. C'est qu'il y a une étroite relation entre le rôle fonctionnel et la propriété physiologique d'un tissu. Ainsi, dans l'aile des oiseaux qui vivent à l'état sauvage, on ne trouverait pas de muscles à secousse lente et prolongée. Les usages d'un muscle peuvent donc à la longue modifier les propriétés de son tissu. Il y a là un fait curieux d'évolution physiologique.

La fonction première du muscle, la contractilité, est sous la dépendance de cette propriété très générale qui appartient à tout tissu vivant, l'irritabilité. En somme, c'est la faculté que possède le tissu musculaire, comme toute substance vivante, de répondre à une excitation. Cette conception, introduite dans la biologie par Glisson et par Haller, reprise et précisée par Broussais et par Bordeu, a été surtout étudiée par Cl. Bernard et, en Allemagne, par Jean Müller et par Virchow. La vie du muscle, qui en définitive a sa manifestation la plus saisissante dans les phénomènes de contractilité, est indépendante de l'innervation — ce fait a été démontré expérimentalement, et il suffit de rappeler, à ce sujet, l'action du curare, qui altère les terminaisons nerveuses motrices et laisse intactes la fibre musculaire et ses propriétés, — et de l'irrigation sanguine — ce dernier fait a été de même démontré expérimentalement. Cependant l'irritabilité ne persiste qu'un certain temps après l'arrêt de la circulation. Cela se comprend aisément, car le muscle n'est pas créateur d'énergie; mais son irritabilité et, par suite, sa vie cessent quand sa réserve d'oxygène est épuisée ou quand une des substances constitutives de son tissu est détruite; or, pour qu'il n'en arrive pas ainsi, il faut que le mouvement de nutrition soit continu, c'est-à-dire en définitive que la circulation du sang reste normale. — Vraisemblablement, c'est là ce que pense M. Richet. Mais il a peut-être tort de trop considérer l'activité du muscle indépendamment du courant sanguin. En effet toute substance vivante se trouve dans un certain état physico-chimique; elle réagit dès que cet état est modifié. C'est dire, en d'autres termes, qu'une irritation amène un changement d'état de la cellule. Mais ces changements d'état ne sont que des actions chimiques qui ne se produiraient pas sans un renouvellement continu de matériaux. N'est-ce pas au fond l'idée de M. Richet quand il définit l'irritabilité « la propriété de l'élément vivant de réagir, suivant sa nature, aux forces extérieures qui modifient brusquement son état actuel? » (p. 242).

Cette première partie de l'ouvrage se termine par quelques considérations sur la sensibilité des muscles et d'abord sur le sens musculaire. M. Richet adopte dans cette dernière question, si souvent débattue, une solution éclectique. « Nous admettrons, dit-il, que le sens musculaire consiste, d'une part, dans la connaissance de l'effort qu'on fait, d'autre part dans l'excitation, par la contraction même, des nerfs sensibles du muscle. Enfin les changements que la contraction provoque dans les tissus sensibles, tégumentaires ou autres, voisins du muscle, complètent ces deux notions fondamentales » (p. 469). Ainsi M. Richet semble admettre le sentiment de la contraction précédant la contraction même.

Il est cependant difficile, psychologiquement parlant, de croire encore à ce qu'on a appelé le sentiment de l'effort, après la solide et pénétrante analyse à laquelle M. William James a soumis cette notion [1]. Quant à la partie physiologique de la question, l'état actuel de la science sur ce point a été suffisamment indiqué dans l'étude que j'ai faite ici même du livre de M. Charlton Bastian, *Le cerveau et ses fonctions*, pour que je n'aie pas besoin d'y revenir [2]. — Ce que dit ensuite l'auteur de l'influence réciproque du sentiment et du mouvement est moins sujet à contestation, fort ingénieux d'ailleurs. On trouvera là des observations suggestives (p. 470-474). Aussi bien les lecteurs de la *Revue* se rappellent sans doute le remarquable essai que M. Richet a publié ici sur l'influence des mouvements sur les idées [3].

La partie du livre qui renferme la physiologie des nerfs commence par un rapide historique. Cette histoire tient tout entière dans la pénible genèse et dans les lents progrès de l'idée dont nous sommes aujourd'hui en possession, à savoir que le système nerveux doit être considéré comme un appareil de direction générale et pour ainsi dire d'*harmonisation* de l'organisme, régissant le mouvement, la sensibilité et l'intelligence, idée qui a pour terme naturel et dernier la conception que la pensée aussi dépend de l'activité cérébrale. M. Richet indique brièvement les théories des principaux médecins de l'antiquité sur le système nerveux. Encore que cette revue soit très rapide, on peut regretter que l'auteur dise si peu de chose de Platon, dont les théories sur le cerveau, qu'il faut étudier dans le *Timée*, méritent sans doute d'être distinguées de celles d'Aristote. Assurément Platon, comme Aristote, fait du cerveau l'appareil destiné à loger et à produire la semence; mais plusieurs passages du *Timée* montrent qu'il croyait que cet organe était aussi le siège des sensations et de la pensée. — De toute l'antiquité, l'œuvre physiologique de Galien est la plus considérable, à ce point que sur les fonctions nerveuses on ne trouve plus rien d'important après lui, jusqu'à Legallois, Magendie, Ch. Bell. L'anatomie seule, au XVIe siècle, fait de très grands progrès, qui bientôt faciliteront les recherches physiologiques. Voici en effet Descartes dont le profond génie a donné à la biologie moderne à la fois son explication et comme la devise de ses recherches par le mot de mécanisme. Que cette vue ait été inspirée à Descartes par ses idées métaphysiques, comme on le croit généralement, plutôt que par des expériences positives et par une conception vraiment scientifique [4], M. Richet n'avait guère à s'en soucier

1. Voy. la *Critique philosophique*, 1881. M. Delbœuf a rendu compte, dans la *Revue* de novembre 1881, de l'étude de M. James.
2. Voy. la *Revue* de juillet 1882.
3. 1879, 2e semestre, p. 610.
4. Voyez la très forte étude de M. Victor Brochard sur le *Descartes* de M. Liard, dans la *Revue* de juillet 1882.

dans une œuvre comme la sienne; la chose est importante, à vrai dire; mais, d'où qu'elle vint, la découverte, car c'en est une, était accomplie. Fait capital! Toute la biologie, sa méthode, son esprit, sa haute portée, tient à Descartes. Puis Glisson conçoit l'idée de l'irritabilité des tissus, sur laquelle Haller insistera. M. Richet aurait pu montrer le rapport du mécanisme cartésien avec cette grande idée. Cl. Bernard en effet n'a-t-il pas indiqué la relation qui existe entre l'irritabilité et le fait général de la réaction de toute molécule matérielle à un choc extérieur? — Les physiologistes du XVIIIe siècle n'ajoutent aux connaissances antérieures que quelques expériences intéressantes, mais dont ils ne voient pas les conséquences. C'est au XIXe siècle qu'on commence de former un corps solide de doctrines physiologiques, aussi bien sur les fonctions du système nerveux que sur les autres parties de la science. M. Richet donne en une revue rapide l'énoncé des principales découvertes et expériences faites à notre époque.

Après cet historique vient l'étude de la structure du système nerveux et de son rôle en général. M. Richet ne néglige pas d'indiquer dans toute la série animale les principaux caractères du système nerveux; la constatation de ses progrès successifs montre clairement qu'il est bien un appareil d'harmonisation. Il faut voir dans ce chapitre d'anatomie comparée une marque des préoccupations des biologistes modernes. Ces études comparatives en effet résultent de la méthode même de la biologie générale, puisque c'est grâce à de telles études que peuvent s'établir entre les faits des rapports nouveaux, et c'est sur ces rapports que se fondent les lois scientifiques. Mais ces recherches dépendent encore de la méthode par un autre côté; car on s'est mis à penser que, tel phénomène étant donné, on ne le connaît point réellement quand on l'a décrit, mais qu'il faut, pour en bien pénétrer la nature, en chercher l'origine et en suivre les développements successifs. — Qu'il soit permis de prendre un exemple. M. Richet signale le rôle de la couche grise corticale de l'encéphale, surajoutée à l'axe encéphalo-médullaire; on conçoit que son rôle soit différent de celui de l'axe. Elle constitue en effet un appareil de perfectionnement; il est à peu près démontré que l'intelligence y siège. Or l'intelligence, pas plus que la couche corticale, n'est indispensable à la vie. Ainsi, chez les batraciens et les reptiles, la substance grise périphérique, lorsqu'elle existe, est réduite à un minimum d'épaisseur; chez les jeunes animaux, ses fonctions, d'abord presque nulles, ne se développent que graduellement, quelques jours après la naissance; son ablation chez les oiseaux n'entraîne pas la mort. Tous ces faits tendent à prouver que la formation de la couche corticale est un pas de plus dans la voie du progrès et des spécialisations organiques où le développement du système nerveux central a porté l'animalité. Grâce à cette appareil d'harmonisation, toutes les fonctions, cessant de s'exercer isolément, retentissent l'une sur l'autre; les centres nerveux supérieurs reçoivent les impressions que les nerfs ont éprouvées à la périphérie et les transforment de telle sorte qu'elles

deviennent sensations et, de plus, causes de mouvement. « Cette faculté de transformer un ébranlement, écrit l'auteur, de faire qu'un mouvement extérieur provoque un mouvement de l'organisme, constitue, à proprement parler, l'intelligence. Seulement cette intelligence peut être plus ou moins obscure, plus ou moins consciente. Elle acquiert son plus haut degré de développement chez les vertébrés supérieurs et chez l'homme; mais c'est toujours le même phénomène essentiel : élaboration des excitations extérieures perçues, et transformation en un mouvement commandé » (p. 550).

La structure, la constitution chimique et le rôle de la substance nerveuse étant connus, on peut se demander comment agit cette substance, autrement dit, quelle est la nature de l'action nerveuse. Importante question et souvent discutée, mais entièrement physiologique. Toutefois, parmi les phénomènes qui accompagnent la vibration nerveuse, il en est un qui mérite une mention au point de vue de la philosophie scientifique : c'est la modification électrique du nerf connue sous le nom de *variation négative*. Il est remarquable que cette modification se produit, quel que soit l'excitant du nerf, physique, chimique, ou physiologique. « Ce dernier cas, dit M. Richet, est spécialement intéressant, car il nous montre la transformation d'une force physiologique ou psychique en une force matérielle comme l'électricité » (p. 589). Aux phénomènes électriques qui accompagnent la vibration nerveuse s'ajoutent des phénomènes thermiques et chimiques. Enfin cette vibration se fait avec une certaine vitesse. Les lecteurs de la *Revue philosophique* sont à peu près au courant de cette dernière question, qui, résolue, a servi à résoudre la question de la durée des actes psychiques. — Mais c'est à ces données que se réduisent presque toutes nos connaissances sur la nature de la vibration nerveuse. Le reste n'est qu'hypothèse. On suppose comme explication tantôt une série de décompositions et reconstitutions chimiques se passant dans la continuité du nerf, tantôt un changement d'électricité se faisant de proche en proche, ou enfin une vibration moléculaire de nature spéciale. La dernière hypothèse, d'ailleurs plus favorable aux investigations, puisqu'elle se contente d'exprimer notre ignorance, sans essayer de la dissimuler, présente avec ce qu'on sait de l'action musculaire cette singulière analogie qu'elle repose sur le fait de l'irritabilité du nerf indépendante de la nature de l'excitant : la vibration se produit chaque fois qu'une force extérieure met en jeu l'activité du nerf.

Cette irritabilité, comme celle du muscle, ne dépend pas immédiatement du courant sanguin, nombre de faits et d'expériences le prouvent. A la vérité, le sang est nécessaire à l'exercice durable de la fonction, mais la fonction est propre au tissu nerveux. Ainsi le nerf reste excitable un certain temps après qu'on a produit l'anémie du membre qu'il innerve. De plus, chaque segment nerveux a une vie propre et, pour conserver son irritabilité, n'a pas besoin d'être relié aux centres ner-

veux. En d'autres termes, il est aussi indépendant de la circulation nerveuse que de la circulation sanguine.

Ces généralités terminées, M. Richet entre dans l'étude détaillée des fonctions nerveuses. La dix-huitième leçon et les trois suivantes sont consacrées aux actions réflexes. Pour l'auteur, ce qui caractérise l'acte réflexe, ce n'est pas l'absence de conscience; il remarque très justement qu'il est des réflexes dont on a nettement conscience, par exemple le clignement des paupières, le frisson, etc. « Que l'on ait conscience ou non d'un acte réflexe, dit-il, cela ne change que peu le phénomène lui-même ; le fait de la conscience d'un acte réflexe est un phénomène surajouté, une complication particulière; mais il n'y en a pas moins action réflexe » (p. 659). La distinction doit porter sur la nature volontaire des actes. Et pourtant il est vraisemblable que tout mouvement voulu lui-même est au fond un mouvement réflexe, seulement très compliqué. C'est qu'en effet l'acte réflexe est un phénomène très général, tant à l'état physiologique qu'à l'état pathologique, et cette universalité tient à ce que, en vertu du principe de l'équivalence des forces et de la conservation de l'énergie, le système nerveux n'a guère que ce mode de fonctionnement. Sans doute les mouvements volontaires exécutés après délibération et choix apparaissent comme pourvus d'un caractère tout particulier; mais, à examiner de près la grande complexité de leur processus, on voit que ces réflexes cérébraux, comme on les a dénommés, ou encore ces réactions idéo-motrices ne présentent, du côté psychique, rien que cette correspondance, cet ajustement de relations bien coordonnées qui constitue l'intelligence, et, du côté physiologique, rien que le mécanisme habituel des mouvements qui expriment les états de conscience. Quant au choix, que M. Ribot appelle à si juste titre *une affirmation pratique, un jugement qui s'exécute*, ne peut-on pas admettre avec ce psychologue qu'il est simplement un effet du caractère, c'est-à-dire de cette manière propre et générale de sentir, qui dépend de la constitution spéciale de l'individu et le fait ce qu'il est [1] ? — M. Richet s'arrête sur le seuil de ces questions : dans un livre consacré surtout à la physiologie, il ne pouvait que les indiquer; mais la physiologie le conduit si naturellement à la psychologie qu'il suggère les conclusions qu'il ne tire pas lui-même des faits exposés. On peut donc avancer avec lui que l'acte réflexe est l'acte fondamental du système nerveux, auquel tient la physiologie de tout le système nerveux central.

Quel est le siège de la réflexion? L'auteur rapporte les expériences qui prouvent que c'est dans la substance grise que siège le pouvoir, propre à la moelle, de transformer une sensation en un mouvement. La question se pose alors de savoir si l'activité de la moelle est spontanée ou toujours provoquée. C'est, comme on le voit, la même question,

1. Voy., dans la *Revue* de juillet 1882, l'étude de M. Ribot sur *La volonté comme pouvoir d'arrêt et d'adaptation*, p. 76,77.

qui reparaît toujours, de la spontanéité vitale. Il convient de citer sur ce point les judicieuses remarques de M. Richet montrant que cette spontanéité est une illusion : « Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que, pendant la vie, une série d'excitations sensitives, faibles, incessantes, remontent vers les cellules nerveuses centrales et les maintiennent constamment dans un état de demi-activité réflexe. Les contractions musculaires, le contact de l'air et de l'oxygène avec le tégument externe, le contact de la paroi interne des vaisseaux avec le sang, les changements chimiques interstitiels des tissus, sont toutes excitations qui maintiennent la moelle dans un état tonique. Peut-être aussi cet état actif de la substance nerveuse dépend-il de la circulation du sang dans la moelle. Par suite de l'échange interstitiel qui s'y fait, il y a des changements rythmiques et incessants de la quantité et de la qualité du sang qui irrigue le tissu nerveux ; et ce sont peut-être ces changements qui stimulent la substance grise » (p. 684).

Mais si ces questions de dynamique nerveuse sont encore obscures, on connaît du moins assez bien les conditions suivant lesquelles s'exercent les actions réflexes. Parmi ces lois des réflexes, qui ont été établies par Pflüger, il y en a de fort importantes. C'est d'abord la loi de l'*irradiation*, en vertu de laquelle l'excitation d'une région sensible quelconque, au lieu de produire un mouvement dans les muscles du même côté, provoque aussi un mouvement dans les muscles du côté opposé, et même un mouvement de tout le corps. Ce fait a de graves conséquences au point de vue du rôle du système nerveux. « La moelle, remarque M. Richet, en dispersant, généralisant, disséminant les excitations, relie les uns aux autres les divers tissus et les divers organes ; elle établit une harmonie entre des parties éloignées, de telle sorte qu'il y a une étroite solidarité entre les éléments différents très éloignés les uns des autres, qui constituent l'ensemble de l'être vivant. C'est parce qu'une excitation peut devenir le point de départ d'un mouvement général, qu'il y a une individualité, un tout, un être vivant, et non un assemblage factice de tissus vivants. De fait, chaque excitation retentit sur tout l'organisme, et c'est par l'intermédiaire du système nerveux » (p. 690).

La loi de la *coordination* des réflexes entraîne des conséquences encore plus importantes. Cette loi signifie que les mouvements réflexes ne sont pas indistincts, mais au contraire bien définis, limités à certains muscles et remplissant une fonction nettement déterminée. Quelques-uns de ces phénomènes trouvent assez facilement une explication : comme l'existence de centres moteurs dans la moelle est tout à fait plausible, il suffit d'admettre que certaines régions sensibles sont, par leurs nerfs sensitifs, en relation avec certains centres moteurs : ainsi l'excitation d'un centre inspirateur, s'il y a un tel centre, amènera un mouvement d'inspiration. Mais la question se complique quand il s'agit d'interpréter les expériences faites sur des animaux décapités, particulièrement sur les grenouilles ; sur ce point, les observations de Pflüger

et celles de M. Vulpian sont justement célèbres; d'autres expérimentateurs ont obtenu des résultats analogues. M. Richet remarque avec raison qu'on ne peut expliquer ces faits en supposant simplement qu'il existe dans la moelle toute une série de centres nerveux moteurs, superposés et juxtaposés, car l'opération physiologique ne paraît pas dans ce cas pouvoir être réduite à une transmission de l'excitation centripète aux cellules motrices; il y a quelque chose de plus compliqué, comme une élaboration intellectuelle, comme une réflexion, dans le sens psychologique du mot. M. Vulpian croit que le pouvoir physiologique de la substance grise est plus complexe que ne l'indique le terme de pouvoir réflexe. Mais de quelle nature est ce pouvoir? Admettra-t-on avec Pflüger, Auerbach, Robert Whytt, Paton que la moelle est douée de conscience, conscience vague sans doute, mais néanmoins pouvoir réel de perception qui lui permet de modifier ses réactions, suivant les excitations? M. Richet semble répugner à cette théorie, certainement grosse de conséquences, puisque Hæckel en a fait un des fondements de son *Essai de psychologie cellulaire*. Il se contente de distinguer entre la coordination qui suffit à expliquer l'existence d'un centre moteur commun à tout un groupe de muscles, et l'adaptation, qui, lorsqu'elle ne consiste que dans un mouvement fatal, consécutif à une excitation périphérique, comme la toux, l'éternuement, rentre dans les faits de coordination, mais qui, lorsqu'elle varie suivant des conditions diverses, paraît raisonnée. C'est sur ce dernier point justement que M. Richet se refuse à conclure; du moins, l'aveu d'ignorance par lequel il termine ne peut guère être pris pour une conclusion. On devine bien les raisons de cette réserve et qu'elle tient à une des meilleures qualités du savant, la prudence; et pourtant le lecteur ne peut s'empêcher de regretter que la simple exposition des faits et des doctrines ne soit pas ici complétée par une large critique.

On éprouve encore un peu le même regret à propos de la discussion des théories faites, depuis Setschenoff, pour expliquer la suractivité des réflexes à la suite de l'ablation des centres nerveux supérieurs. On sait que Setschenoff, après avoir enlevé les hémisphères cérébraux d'une grenouille, vit s'accroître dans une forte mesure l'excitabilité de la moelle; il en conclut qu'il existe dans l'encéphale des centres modérateurs des actions réflexes de la moelle. Cette hypothèse s'accorde avec un certain nombre de faits d'observation journalière : pendant le sommeil, les actes réflexes sont plus énergiques ; chez les somnambules, l'excitabilité réflexe de la moelle est considérablement augmentée et l'action de la volonté, au contraire, presque supprimée; d'autre part, un effort de volonté peut arrêter jusqu'à un certain point même des réflexes-types, comme la toux et l'éternuement. « Tous ces faits s'expliquent assez bien, dit l'auteur, si l'on admet qu'il y a antagonisme entre la moelle, qui préside aux réflexes, et l'encéphale, qui préside aux actions psychiques. Cet antagonisme fait que l'encéphale peut diminuer ou arrêter les mouvements réflexes » (p. 705). Telle est l'hypothèse. Elle

a été si fortement combattue, surtout par M. Vulpian, qu'elle n'est presque plus soutenable. Récemment, M. Brown-Sequard a proposé une nouvelle théorie ; il suppose l'existence dans le système cérébro-spinal d'éléments dynamogènes et d'éléments inhibiteurs ; de là, suivant que l'excitation porte sur l'un ou sur l'autre de ces appareils, la suractivité ou l'arrêt. Cette théorie, en raison surtout des applications qu'on en peut faire en psychologie aux phénomènes de la volonté, si souvent analogues à des phénomènes d'arrêt, comme l'a remarqué M. Ribot, méritait un examen approfondi. M. Richet s'est contenté de l'indiquer, ainsi que la théorie de l'interférence nerveuse, énoncée déjà par Cl. Bernard. L'importance de ces questions ne lui a évidemment pas échappé; mais le caractère de leçons qu'il a donné à son livre a encore arrêté ici, ce semble, des développements critiques utiles.

L'auteur passe ensuite rapidement en revue les conditions d'exercice des réflexes et les différents réflexes. Il retrouve dans cette étude l'occasion de formuler de nouveau une conclusion qu'il a été amené déjà à poser et qui ressort de l'examen de la nature et des conditions de l'acte réflexe : à savoir que les actions cérébrales, encore que bien plus compliquées que les actions médullaires, offrent le type réflexe. Il s'agit toujours pour les cellules nerveuses de transformer une force extérieure en une réaction de l'organisme. C'est ainsi qu'une émotion agréable produit une accélération du cœur et une émotion douloureuse un arrêt de cet organe.

Arrivent maintenant les dernières leçons, qui, traitant des conditions de la vie du cerveau et de l'irritabilité cérébrale, sont fort importantes au point de vue philosophique. M. Richet signale dans une étude assez brève, mais très précise, les conditions qui président à l'exercice des fonctions cérébrales. Ces conditions ne diffèrent pas de celles que nécessitent la vie du muscle et la vie du nerf, c'est-à-dire, d'une façon plus générale, la vie de la cellule. Le cerveau dépend d'abord de l'état de la circulation. L'auteur, par l'analyse des travaux faits sur ce point [1], montre les rapports qui existent entre les excitations sensitives, sensorielles, les émotions, le travail intellectuel et la circulation cérébrale. Celle-ci est activée par toutes ces causes. Mais que la circulation cesse d'être normale, et toutes les fonctions cérébrales s'altèrent. La congestion et l'anémie du cerveau montrent clairement qu'il en est ainsi. M. Richet est donc bien en droit de conclure que, « pour l'intégrité des fonctions du cerveau, il faut un courant sanguin oxygéné, passant régulièrement dans la substance nerveuse. Il n'y a de conscience, d'intelligence, de volonté, d'énergie morale et de force physique que si la circulation cérébrale est intacte » (p. 829). Mais il ne suffit pas que le cerveau reçoive une quantité suffisante de sang; il faut encore que ce sang reste à une certaine température : le froid fait disparaître l'activité

1. La *Revue* a rendu compte de quelques-uns de ces travaux ; voy. les n[os] de novembre 1881, p. 555, et de février 1882, p. 195.

intellectuelle, la chaleur amène de l'agitation et du délire. — Enfin, quand les fonctions de l'encéphale s'exercent normalement, leur exercice est lié à un ensemble de phénomènes chimiques, thermiques et électriques que M. Richet rappelle. — De tous ces faits il résulte une analogie frappante entre la vie du cerveau, la vie du nerf et la vie du muscle. « Ces trois tissus, dit l'auteur, ont une irritabilité propre, qui ne peut être conservée que si la circulation leur amène constamment de l'oxygène et leur enlève constamment de l'acide carbonique. Seulement, par suite d'une résistance différente, la mort physiologique survient très vite pour le cerveau, plus lentement pour le nerf, plus lentement encore pour le muscle... Il y a dans ces trois tissus une énergie intérieure qui apparaît quand ils sont excités par un agent extérieur. La force qu'ils développent alors est probablement d'origine chimique. Elle se traduit par une élévation de température, par un dégagement d'électricité, par une absorption d'oxygène, par une production d'acide carbonique, et aussi par une vibration spéciale, qui est pour le muscle une contraction, pour le nerf une conduction, pour le cerveau un travail intellectuel. » (P. 841, 842).

Quant à l'étude sur l'irritabilité cérébrale, comme elle a paru en entier dans la *Revue* de décembre 1881, qu'il me soit permis d'en rappeler seulement la conclusion : la grande analogie anatomique de la moelle et du cerveau indique l'analogie fonctionnelle des deux appareils; en effet les lois de la conscience, de l'intelligence et de la volonté paraissent identiques aux lois de l'action réflexe; celle-ci est seulement devenue plus compliquée.

La vingt-quatrième et dernière leçon ne fait que réunir et grouper des conclusions que l'auteur a déjà posées. Si la physiologie générale des muscles, des nerfs et des centres nerveux est très analogue, c'est d'abord parce que les tissus musculaire et nerveux proviennent de cellules de même nature, différenciées et perfectionnées; c'est ensuite parce que toutes leurs fonctions résultent d'une propriété primordiale, fondamentale de la cellule, l'irritabilité. M. Richet accepte et fait sienne la conception de Glisson et de Haller : les cellules et les tissus qui en dérivent se trouvent dans un certain état physico-chimique, grâce auquel ils possèdent une quantité disponible d'énergie latente ; qu'une force extérieure quelconque agisse dans le milieu où vivent ces tissus, elle modifiera leur état : elle deviendra un stimulus, un irritant; de là l'activité des êtres vivants, qui n'est pas spontanée, comme on le voit, mais qui est, comme on dit, une *activité de réponse*. Cette irritabilité, c'est la vie. Et ainsi la vie n'est point une force spéciale et simple, dirigeant l'organisme qu'elle domine; chaque tissu, chaque cellule a sa vie propre, ayant son irritabilité particulière qui résulte de sa constitution physico-chimique. — C'est pour cela qu'il serait d'une grande utilité de savoir les relations qui doivent exister entre l'excitabilité de tel ou tel tissu et l'intensité des phénomènes chimiques interstitiels dont ce tissu est le siège. Malheureusement ces études sont à peine à l'essai.

Il semble néanmoins, à voir l'importance que tend à prendre cette partie de la chimie qu'on pourrait appeler histologique, qu'on commence de reconnaître le haut intérêt de ces recherches pour la physiologie générale. — On sait déjà que l'action musculaire consiste en une vibration ondulatoire de la substance organique; on peut supposer que l'ébranlement nerveux se produit aussi sous forme d'une onde. Ainsi l'irritabilité, à prendre ce mot dans le sens de force de réaction, force vitale ou mouvement propre aux êtres organisés, serait très analogue aux forces physiques, électricité, lumière, chaleur, son, qui se transmettent par des vibrations ondulatoires. On sait de plus que chaque vibration entraîne des changements dans l'état électrique (variation négative des muscles et des nerfs), dans l'état chimique (modifications encore peu connues pour le nerf, mieux connues pour le muscle) et dans l'état thermique (modifications dépendant des combustions chimiques) du tissu. Que si l'on arrive à saisir les changements qui se produisent dans l'état morphologique et dont les précédents sont la cause ou la condition, on connaîtra du même coup la nature même du mouvement organique. D'ailleurs, si de tels phénomènes physico-chimiques accompagnent la contraction du muscle, la vibration du nerf et celle du cerveau, c'est que les lois physiologiques rentrent dans les lois physiques. Car ces faits prouvent que les lois physiologiques dépendent de la théorie mécanique de la chaleur et de la théorie de la conservation de l'énergie, puisque la force des êtres vivants, qui est d'origine chimique, résultant des oxydations et autres phénomènes dont les tissus sont le siège, se manifeste par la production de chaleur et de mouvement. Il y a seulement dans les êtres vivants une énergie *latente* considérable, une accumulation de forces chimiques; une très faible excitation ne suffit-elle pas à provoquer un mouvement considérable? En définitive, comme Descartes l'avait deviné et comme il l'avait dit, les êtres vivants sont des machines très délicates et très complexes, mais enfin des machines.

On voit par cette analyse, qui a suivi le texte du plus près possible, combien ce livre contient de faits et de théories; c'est donc une œuvre que l'on consultera avec fruit, non pas seulement à cause des renseignements qu'on y trouve, mais aussi pour l'esprit général et la méthode. La forme enfin est par endroits vraiment philosophique, tant par la netteté des conclusions que par la modération du langage.

Dr EUGÈNE GLEY.

C. Vallier. — DE L'INTENTION MORALE. 1. vol. in-8. Paris, Germer Baillière. 1883.

M. Vallier entreprend la défense du principe de la morale kantienne, qu'il définit le principe de l'*intention morale*. La loi qui nous ordonne

d'exécuter une chose ou de nous en abstenir est exclusivement formelle; à parler rigoureusement, il n'est rien, de précis, à quoi elle nous oblige ou de quoi elle nous éloigne impérieusement, — *impérativement*, dirait-on mieux, si l'adverbe était français : il faut faire ce que l'on doit. Telle est la formule exacte de la doctrine kantienne et qu'exprime sous une forme aussi claire que profondément exacte le proverbe français bien connu : *fais ce que dois : advienne que pourra.*

« Advienne que pourra! » voilà ce que la conscience s'accoutume peut-être trop vite à se répéter à elle-même. L'intention de faire son devoir doit être certainement quelque chose, en morale. De dire qu'elle y est tout, ainsi paraît l'exiger la logique de la philosophie kantienne, et pourtant qui oserait s'y résoudre? Souvenons-nous des *Provinciales* et du *Tartufe*.

M. Janet s'en est souvenu, dont le livre : *La Morale*, l'un de ses meilleurs ouvrages, attendait depuis longtemps une discussion sérieuse. On sait la doctrine de M. Janet. Le bien *moral* suppose un bien *naturel*, ou plutôt il n'est que ce bien naturel, dont les caractères subissent, grâce à l'inteligence et au libre arbitre de l'homme, une réfraction inévitable. En passant d'un milieu soumis au déterminisme dans un milieu où règne le libre arbitre accompagné de la conscience réfléchie des motifs, le bien naturel devient moral; au lieu d'être nécessitant, il devient *obligatoire*. L'homme fait exception à la règle commune : il est de règle dans la nature que tout animal tende de lui-même, et par l'attrait d'un irrésistible instinct, à ce qui lui est bon ou utile. Chez l'homme, il n'en va pas ainsi. Le bien naturel se présente *accidentellement* comme obligatoire. Dans ces conditions, et malgré les efforts de M. Janet, sa doctrine vient prendre place aux antipodes de la doctrine kantienne. A ses yeux, la loi morale se confond avec la loi naturelle, ou plutôt elle n'en saurait être qu'un cas particulier.

Cette doctrine, dont M. Vallier se déclare nettement l'adversaire, a reçu de lui le nom de *réalisme* moral, par opposition au « nominalisme » des utilitaires et au « conceptualisme » des kantiens. Ces deux expressions se comprennent du premier coup; l'expression *réalisme*, plus obscure peut-être, n'en reste pas moins heureuse et d'une singulière portée. Oui, l'on est réaliste, quand on met le bien, non plus dans le plaisir, que chacun prend où il le trouve, mais dans un idéal nettement déterminé. Le bien naturel se réalisera, dès lors, par certains actes à l'exclusion de tous les autres. Ainsi le voulait Platon, ainsi le voulait Socrate, qui ne séparait point la science du bien de l'exécution de ce bien. Socrate faisait plus encore : le bien, aussitôt conçu, lui semblait, par cela même, nécessairement voulu. Donc, plus d'obligation, au sens moral du mot, et toute concèseion apparente faite par les réalistes à la doctrine de Kant doit céder devant les exigences de la logique. Plus de morale formelle, plus de libre arbitre; ajoutons aussi, plus de vraie moralité. Tout le monde n'est pas à même de savoir où est le bien; la morale devient affaire d'intelligence ou même

de génie, et non plus, comme parfois on l'enseigne, affaire de bonne volonté [1]. Prenons-en notre parti, si le réalisme a raison, le « devoir » a tort, je veux dire, le devoir tel que l'entendent les moralistes kantiens. De là, pour M. Vallier, l'obligation de justifier ce qui a été dit, par Kant et les disciples de Kant, sur « l'impératif catégorique ».

Le premier chapitre du livre a pour titre : *le Plaisir et le Bien*. Le second aura pour objet, l'*Idée du devoir*.

L'idée du devoir existe-t-elle en nous? est-elle l'effet d'une évolution ou d'une illusion, ce qui est tout un? Est-on autorisé à dire que la morale est universelle quand on sait par expérience que les habitants de la rive droite d'un fleuve pensent en matière de vertu presque le contraire des habitants de la rive gauche? Aussi bien admettre le devoir comme il faut l'admettre, selon Kant, sans preuves, on pourrait presque dire « par devoir », c'est descendre du rang d'homme raisonnable au niveau d'un esclave; obéir sans savoir pourquoi, au nom de quoi? plaisante consigne! M. Fouillée s'indignait, tout récemment encore, contre ceux qui assignent au devoir la même origine qu'au bouclier des Saliens. M. Vallier, lui, croit à ce qu'il appelle « la chute du devoir sur la terre. » Le devoir est un mystère. Et pourquoi s'en étonner? Qui nous assure qu'en ce monde aucune place n'est laissée à l'absurde? Allons plus loin, et osons dire que cette absurdité est encore la moins révoltante de toutes. Accomplir son devoir, c'est ajourner son bonheur. Ceux qui plaident contre cet ajournement, nourrissent la plus décevante des illusions : l'ordre de ne point courir après le bonheur ne nous serait-il pas imposé par notre conscience, que le renoncement à la félicité n'en serait guère, pour cela, moins absolu. « Tu dois renoncer au bonheur, » ainsi s'exprimerait l'impératif catégorique. « Tu ne peux atteindre au bonheur, » telle est la formule pessimiste; en elle viennent se résumer les leçons de l'expérience. Entre le pessimisme subi et le pessimisme librement accepté, c'est à la volonté de l'homme à choisir.

Un tel choix ne saurait nous être conseillé si, comme on le soutient, nous étions hors d'état d'obéir au devoir. Le déterminisme supprime en l'homme l'agent moral. Or, pour que l'idée du devoir ait quelque efficace, pour qu'elle soit, selon la très heureuse expression de M. Fouillée, une idée-force, l'agent moral c'est-à-dire l'agent libre doit exister. Son existence n'est-elle point, d'ailleurs, un postulat de la loi morale [2]?

Kant, pour sauver la liberté, a recours à un expédient. Il assure à celle-ci une place d'honneur dans le monde des noumènes, à la condition qu'elle se résigne à disparaître pour toujours du monde d'ici-bas, où les phénomènes sont tous nécessairement et inéluctablement liés. Mais comment accepter la solution de Kant? L'homme possède la notion du devoir; or il ne la possède que grâce à la chute du devoir

1. P. 14 et suiv.
2. Deuxième partie, *L'Agent moral*, chapitre premier : *Les postulats de la loi morale*, p. 47.

sur la terre. Chute miraculeuse, à dire vrai, et qui réclame du philosophe un acte de foi désintéressé; mais le devoir n'est pas tombé seul; le libre arbitre, son inséparable compagnon, l'a suivi dans sa disgrâce. Les savants nient le libre arbitre, et c'est leur métier; leurs habitudes d'esprit font qu'ils s'accommoderaient mal de l'absurde; or quand a-t-il été prouvé que « le mystère et l'absurde n'ont pas leur place dans le monde [1] »? Le principe de la conservation de la force a-t-il jamais été démontré? Faisons donc comme Descartes : admettons le mystère de la liberté; c'est un mystère « d'un ordre identique à celui de l'Incarnation, et on pourrait dire, en philosophie, que c'est le même mystère [2]. » L'acte libre ne porte-t-il pas « la marque distinctive des actes divins, la création? » Il faut croire en notre libre arbitre.

L'homme est indépendant à l'égard des inclinations naturelles; autrement il ne serait pas libre. Doit-il l'être en ce qui concerne l'exécution physique du devoir? Peu importe semble-t-il au disciple de Kant; advienne que pourra. — D'accord : mais à ne jamais pouvoir ce quel'on veut ne risque-t-on pas de se décourager de vouloir? La liberté abdiquerait le jour où ses décisions cesseraient de pouvoir être accomplies. On est fondé à dire que la liberté ne saurait à aucun prix, et sans presque se détruire, se passer d'un symbole moral. Le libre arbitre appelle le *droit*. L'homme rencontre des obstacles chaque fois qu'il agit; quand il agit par respect pour la loi morale, il faut que ces obstacles disparaissent; ces obstacles lui viennent tantôt des choses, tantôt des hommes. Suis-je tenu de défendre ma liberté les armes à la main? Grâce à la société, le « contrat » me dispense du combat; l'Etat a prévu les effets funestes de cette concurrence morale; il a préservé mes droits et ceux des autres, et par là même il a veillé indirectement sur la moralité de tous. En me protégeant contre tout obstacle, il m'interdit les prétextes derrière lesquels je pourrais abriter ma paresse ou mon abstention d'agir. Sans doute, les moyens par lesquels l'Etat seul sauvegarde la moralité ne sont pas exempts de tout reproche. Si mon voisin me laisse agir à ma guise, c'est qu'il a peur des juges et qu'il redoute la prison. L'Etat fait malheureusement appel aux mobiles d'abstention les moins louables pour faire respecter le droit? L'inconvénient est grave, et la façon de procéder n'est-elle pas décidément immorale? M. Vallier le sait bien, et s'en console en songeant au monde imparfait qui est le nôtre : ici-bas, on fait quelquefois de l'ordre avec du désordre; pourquoi ne ferait-on pas aussi bien de la morale avec un « minimum d'immoralité »? Ne l'oublions pas, si le devoir est tombé sur la terre, il faut subir le miracle et ses conséquences. A la société de s'en tirer comme elle peut. Ici se placent une série de remarques très personnelles, parfois aussi très paradonales; l'auteur prend au sérieux le précepte de charité bien ordonnée. A ses yeux, le droit que nous recon-

1. P. 59.
2. P. 56 et 57.

naissons à nos semblables provient non-seulement de leur qualité d'instruments de la loi morale, mais encore « de leur qualité d'objets, que ma conduite peut rendre utiles ou nuisibles à ma moralité. » Je note en passant cette interprétation égoïste (elle ne l'est que dans la forme, regardez-y bien) de la morale kantienne : considérer son voisin comme un moyen de sa moralité, ou le traiter comme une fin en soi, cela revient au même. En vous respectant, c'est au fond ma propre dignité que je respecte; plus je suis juste envers vous, plus ma moralité y gagne, et cela m'importe au premier chef. Qu'on me prouve que mon premier devoir est de songer directement au salut des autres [1] !

La justice des hommes est imparfaite, et, malgré toutes les précautions de l'Etat, la moralité rencontre sur son chemin nombre d'obstacles. De là, les aspirations de l'agent moral vers un mode d'existence, qui n'a rien de commun avec l'existence actuelle. Sommes-nous immortels? M. Vallier, disciple de Kant, pourrait, semble-t-il, ne pas nous retenir trop longtemps en face de la vie future; on s'étonne du long chapitre qu'il lui consacre, on s'étonne plus encore des négations auxquelles il nous convie. Le disciple de Kant disparaît ici derrière le dilettante, épris de pessimisme et gagné par les séductions esthétiques de la philosophie du désespoir. Il jette par-dessus bord ses espérances; il n'y aurait à cela que demi-mal si avec ses espérances il ne jettait aussi celles de l'humanité. « Si l'idée du plaisir doit être soigneusement bannie des motifs envisagés par la conscience, de quel droit lui donne-t-on un rôle en morale? » Est-on bien sûr, après tout, qu'en aspirant à l'immortalité on aspire au bonheur? Ou la vie, dans l'autre monde, sera exempte de passions, et chacun s'y engourdira dans un intolérable ennui, ou l'on y aimera encore et l'on y souffrira. Le postulat de l'immortalité ne s'impose donc ni à notre sensibilité, ni à notre raison pratique.

Demandons-nous maintenant s'il est, dans l'homme, une faculté spontanée et intuitive, capable d'interpréter immédiatement la loi morale et de l'appliquer aux cas particuliers. Ici, la discussion s'engage entre le réalisme de M. Janet et le conceptualisme de son adversaire, et nous entrons à proprement parler dans le sujet de la thèse. Oui ou non, y a-t-il une matière de la moralité dont la connaissance est innée aux êtres moraux? Il y paraît bien, en dépit de Kant, et malgré les objections très graves esquissées au début du livre. La morale ne doit-elle point m'apprendre ce que j'ai à faire? Thomas Reid, Rousseau, M. Paul Janet ont bien compris et bien développé cela. Venir en aide à autrui, rien n'est plus conforme à la règle des mœurs; mais ce précepte d'assistance, la conscience morale réussit à le formuler dès les premiers jours de la vie raisonnable; c'est la nature et non l'expérience, semble-t-il, qui nous fait altruistes. A cet égard la doctrine de l'intention morale ne peut, ce nous semble, rien prescrire; il y a plus : si, en morale,

1. P. 81 et suiv.

l'intention seule mérite de compter, une société de saints ne pourrait-elle pas devenir un enfer? Des hommes se rencontrent animés d'intentions irréprochables, donc sages et saints, au sens le plus étroitement kantien de ces deux expressions : leurs actes sont matériellement nuisibles, ils se font tort les uns aux autres et portent le trouble dans la société. L'hypothèse paraît absurde; dans la doctrine de Kant, elle n'est point irréalisable. Comment sortir d'embarras? A vrai dire, l'absurdité de l'hypothèse n'est qu'apparente. Pour compromettre la sécurité de ses semblables, on peut n'en rester pas moins un fort honnête homme : pécher contre l'ordre social et se soustraire aux injonctions de l'impératif catégorique, cela fait deux, à moins que l'on ne prouve, et ce n'est guère facile, que l'ordre social ait quelque chose à démêler avec la morale. Or l'altruisme, la pratique de la bienfaisance, tout cela est bon pour la société; il est moins évident qu'au nom de la morale formelle, on puisse nous les commander. Il semble que les difficultés de tout à l'heure sont loin d'être aplanies; de quoi s'agit-il pour nous en ce moment? De choisir, ni plus ni moins, entre une morale élastique, indifférente à nos actes, pourvu que nous ayons soin de les abriter derrière des intentions toujours pures, et un code de prescriptions, très précises, commandées au nom de l'intérêt social, mais exemptes par elles-mêmes de toute moralité. Prendre au pied de la lettre la conception du devoir, selon les *fondements de la métaphysique des mœurs,* conduit à d'étranges conéquences : M. Vallier les aperçoit, les indique et décidément y renonce. Il entend, malgré tout, rester philosophe kantien : de là toute une série de démarches, très intéressantes et qui, si le succès ne risquait d'en être compromis par certaines fautes de tactique, assureraient à M. Vallier un juste renom de dialecticien. Pourquoi, au lieu de concentrer ses forces, se plaît-il à étendre démesurément sa ligne d'attaque? On le suit toujours avec peine, et jamais l'on est sûr d'avoir exactement saisi sa pensée ou ses intentions. Voici, autant que je l'ai cru comprendre, l'argumentation de l'ingénieux moraliste. La loi morale commande par sa forme et non par sa matière; Kant est là tout entier. Mais où a-t-il osé dire que la loi morale n'avait point de matière? L'intention doit présider à mes actes. Rien ne m'empêche, néanmoins, d'avoir des motifs naturels d'agir, dont plusieurs sont contraires au principe de la loi morale. L'acte est distinct de l'intention; il n'a rien d'essentiellement moral; pourtant faut-il admettre que l'intention soit toujours détachée de l'acte, et qu'elle puisse indifféremment se réaliser de toutes les manières possibles? Nos actes, disaient les stoïciens, n'ont pas tous même valeur morale, ils ne sont pas tous à égale distance de l'idéal que la raison impose. Cet idéal, selon Kant, est le respect de la loi, dégagé de tout motif sensible. N'oublions point cependant que c'est parmi nous que le devoir a élu domicile depuis le jour où il nous est tombé du ciel; autant dire que le motif moral est venu s'intercaler entre les autres motifs d'action, et que nos actes en ont reçu un caractère de moralité

qui ne leur était pas essentiel. Eclairés par les rayons émanés de la loi morale, nos actes la réfléchissent mais n'ont point tous même pouvoir réfléchissant. En veut-on la preuve? Ne sait-on jamais rien des intentions d'autrui, et ces intentions n'apparaissent-elles jamais clairement au travers des actes? En un sens, la fin justifie les moyens, car il existe entre les moyens et la fin une relation plus étroite qu'on ne pense. Les réalistes protesteront, mais ils auront tort, car eux aussi admettent implicitement la maxime tant de fois condamnée; pour eux, les fins à atteindre ne sont pas seulement subjectives, comme dans le formalisme; elles sont encore objectives, et elles le sont au premier chef. Les défenseurs du conceptualisme moral, au contraire, ne prescrivent aucune démarche déterminée. Ils permettent l'abstention dès qu'il y a l'ombre d'un doute. En cas d'ignorance, laissons faire l'instinct, si, par suite des lois de la nature, une décision est absolument indispensable. L'instinct sera-t-il infaillible? Il le sera d'autant plus qu'il s'inspirera des mœurs et des usages régnants. Fais ce que dois. — Je le ferais si je le savais; mais je l'ignore. — Dans le doute abstiens-toi. — Impossible; il faut agir. — Alors fais comme les autres. — Est-ce bien là ce que M. Vallier veut nous faire entendre?

Dans ces conditions, il n'est point de spontanéité morale. Le contenu de la conscience n'est point donné une fois pour toutes. On peut avec les évolutionnistes admettre que nos idées morales se forment petit à petit et que la connaissance de ce que les stoïciens appelaient les « choses préférables » est l'œuvre d'une acquisition tout à la fois lente et laborieuse. Lente, cela va de soi; laborieuse, cela est incontestable, tant il se fait de changements dans les mœurs. Placés dans un monde d'origine immorale, nous devons en subir les lois; nous ne pouvons que le transformer dans une certaine mesure et à mesure.

On sait, maintenant, qu'au point de vue moral, nos actes ne sont pas tous également admissibles. Donc la science morale, malgré qu'elle soit difficile, n'est point une science vaine. Son objet sera de nous indiquer sur quelles actions doit porter notre choix. Sa méthode sera de consulter le cœur humain et d'opérer parmi nos penchants naturels une véritable sélection. La science de la morale reposera donc, en partie du moins, sur l'étude des inclinations. Kant va protester, dirions-nous à M. Vallier, si l'auteur, prévenant nos craintes, ne les dissipait à l'aide d'un texte. Kant, dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, admet qu'il existe des inclinations plus favorables que d'autres à la pratique du devoir : telles sont, la pitié, la complaisance; il va même jusqu'à leur donner le nom de « vertus adoptives ».

Kant s'est peut-être montré inconséquent : n'importe. L'inconséquence profite au disciple et lui fournit une excellente étude de psychologie morale. Laissons au lecteur le soin d'en apprécier les détails et de rendre hommage au talent très personnel et très distingué de l'écrivain; les conclusions du chapitre nous préoccupent avant tout, et celles-là nous les avions pressenties. Les inclinations de choix devront

être nos inclinations sympathiques, et aussi, dans une assez large mesure, nos penchants impersonnels. Presque toujours la sympathie est morale. Ce n'est pas assez dire; on peut « trouver des degrés moraux jusque dans la sympathie elle-même ». L'utilitaire blâme les inconvénients d'une charité imprévoyante et fait bien. « La compassion mal entendue, nuisible au bonheur social, l'est d'abord à la justice; elle encourage chacun à conserver telles quelles les limites de sa liberté physique, sans essayer de les reculer par l'application constante et le travail..... Le secours qui aide l'individu en nuisant à la société et aux habitudes qu'elle doit faire contracter à ceux qui la composent est donc blamâble par un côté; il est très inférieur au secours qui aurait pour résultat, en assurant et facilitant la parfaite observance des règles sociales, d'agrandir la liberté réciproque des citoyens; et, comme notre moralité propre est elle-même intéressée au maintien et à la solidité du contrat social, notre devoir est de faire toujours plier la charité devant la justice et de prévenir les abus de celle-là par la considération de celle-ci. Une pensée charitable ne sera donc accueillie sans scrupules que si elle ne court pas risque d'affaiblir chez nos semblables le respect du contrat moral [1]. »

En tout cas, et quelque discernement qu'il faille apporter dans la culture des inclinations sympathiques, le formalisme a le droit de dire qu'une nature morale existe, créée librement par nous et qui est la nature aimante. La morale kantienne est descendue du ciel sur la terre et s'est reconnue dans les principes que l'humanité proclame. Elle exige de nous la vertu qui porte le nom même de l'humanité. « Elle permet à notre âme d'aller tout entière, suivant le mot de Platon, à la vérité et au bien : elle ne veut pas la vertu farouche et le devoir sans émotions; elle nous laisse le droit aux larmes de la compassion, au sourire de la reconnaissance, aux regards qui enveloppent une âme de tendresse et portent un cœur à un autre cœur... Nous sommes faits pour le devoir, mais par le devoir pour l'affection... Aimer, c'est renoncer à soi-même sans le savoir; vouloir librement, c'est renoncer à soi-même en le sachant. La moralité est la forme réfléchie de l'amour; l'amour est la forme inconsciente de la moralité [2]. » Telle est la conclusion du chapitre; pourquoi n'est-elle point la conclusion du livre, et que gagnons-nous à suivre M. Vallier à travers de nouveaux sentiers? Car c'est bien dans les sentiers qu'il faut le suivre : il ne va sur les grandes routes qu'à son corps défendant. Aussi, malgré le titre qu'il donne à son quatrième chapitre : *La science morale* , malgré les critique annoncées des *maximes de Kant*, malgré ses promesses d'une théorie sur la *hiérarchie des devoirs*, nous nous retrouvons toujours en présence des inclinations dont il nous était si bien parlé tout à l'heure; le point de vue sous lequel on les envisage ici, n'est pas exactement le même, je le

1. P. 137.
2. P. 142.

sais ou plutôt je l'entrevois ; mais je voudrais savoir où l'auteur entend nous conduire, et cela je le cherche encore. Je goûte fort ce qu'il nous dit des devoirs qui se heurtent dans la conscience de l'honnête homme. J'approuve, j'accepte l'ingénieux critérium du devoir, qu'il nous propose sans détours : « faire ce qui déplaît. » Oui, le devoir est là. Je m'étonne que M. Vallier n'en ait pas tiré cette règle pratique (presque toujours praticable, doit en avoir fait l'expérience) : « Entre deux actions également permises, également obligées, faire celle qui nous coûte davantage. » La difficulté de l'action, qui ajoute au mérite, se mesure à la somme d'efforts qu'elle exige ou qu'elle a dû exiger de nous dans le passé. Un acte fait par habitude n'est pas destitué de toute valeur morale ; mais ce qui est moral, c'est moins l'acte que l'habitude à laquelle il doit d'être facilement exécuté.

Nous voici dans les digressions, entraîné, malgré nous, par l'exemple de l'auteur et aussi, pourquoi ne pas le dire ? par l'attrait qui s'attachera toujours aux problèmes pratiques. M. Vallier est moraliste dans les deux sens du mot : il sait poser une doctrine de morale spéculative, et il excelle à donner des consultations. Le goût de la casuistique le domine, je le regrette, plus qu'il ne faudrait pour la bonne ordonnance de son livre ; ses digressions ressemblent trop souvent à des distractions ; il flâne autour de son sujet, et cela est contagieux, même pour le lecteur ou le critique. En somme, où veut-il en venir ? à réconcilier, comme il nous le dit à la dernière page, les religieux et les philosophes, les illuminés et les incrédules ? L'auteur ne peut guère, son expérience de la vie le lui déconseille, compter que toutes les âmes honnêtes entendront son appel. Son livre peut avoir tous les dehors d'un livre de conciliation ; au fond, c'est un livre de polémique, c'est une défense de la doctrine de Kant et, plus encore peut-être, une attaque contre la morale française contemporaine, prêchée par Jouffroy, propagée par MM. Ferraz et Janet, dans la *Philosophie du Devoir* et dans la *Morale*. Nier contre ces deux philosophes que la morale de l'intention aboutisse à l'égale indifférence des actes, voilà son but. On a dénaturé le kantisme : M. Vallier rétablira la doctrine du grand métaphysicien dans ses droits. Sans sortir de Kant, il reste possible d'esquisser une *science de la morale*. MM. Charles Renouvier et Pillon ont entrepris cette tâche et ont su fixer l'attention de la critique contemporaine. Toutefois, et malgré les travaux de ces deux penseurs, l'étude de M. Vallier méritait d'être écrite et la théorie qui s'en dégage d'être développée et défendue. On sait la doctrine de Kant sur les jugements spéculatifs ; appliquez-la aux jugements moraux, et vous obtiendrez des résultats analogues. Dans nos jugements moraux, il est à distinguer une forme invariable, — c'est l'impératif catégorique : *tu dois faire*, — et une matière essentiellement changeante et d'origine empirique : *ceci* ou *cela*. Conformément aux principes de Kant, M. Vallier soutient avec force l'origine empirique de nos décisions morales, *envisagées dans leur matière*. Voilà l'idée maîtresse du livre.

M. Vallier a-t-il eu raison de chercher querelle aux réalistes? Ses adversaires, s'ils étaient conséquents avec eux-mêmes, aboutiraient là où l'auteur de l'*Intention morale* entend les conduire. Il est très-exact de soutenir que si la conscience naît toute remplie, je veux dire riche d'enseignements, qu'il suffit d'écouter, pour recevoir et comprendre, si l'on perçoit le bien moral, par une sorte de vision en Dieu, comme le voulait Malebranche, c'est la matière de l'acte qui importe seule, et l'intervention d'une morale formelle devient surérogatoire. M. Vallier l'a dit souvent : pourquoi ne l'a-t-il pas dit une fois pour toutes, et en insistant? Une discussion contre le réalisme méritait de tenir une bonne moitié du livre : au vrai, elle tient cela si l'on additionne tous les « passages » où le réalisme est visé. L'auteur eût mieux fait de concentrer ses forces et de préférer une bataille décisive à une série d'escarmouches. Les réalistes sont harcelés, inquiétés, jamais en sécurité : on dirait d'une guerre de partisans. Sont-ils définitivement abattus? Personne ne l'oserait affirmer. Et pourtant la victoire complète méritait d'être risquée.

Les réalistes se plaindront, sans doute, d'être mal compris. A leurs yeux la conscience n'est pas ce que M. Vallier suppose; ils croient à l'innéité de la morale comme à celle des principes spéculatifs. La morale existerait en nous à l'état de simple virtualité. M. Janet n'a jamais dit autre chose, et ce n'est pas lui qui révoquerait en doute la nécessité d'une éducation de la conscience. Or, qui dit éducation est bien près de dire évolution, car compter avec l'habitude, c'est compter avec l'hérédité. M. Janet et M. Vallier sont d'accord sur ce point. Sur quoi donc porte leur dissentiment?

Voici, je crois, par où les réalistes ont péché et pécheront toujours. L'auteur de la *Morale* soutient, non pas, qu'il existe dans l'entendement humain un ensemble d'*idées* au sens platonicien du mot, pratiquement réalisables, mais il prétend que l'idée de la Perfection se propose à notre activité morale. Soyons parfaits; réalisons notre essence; en un mot, soyons raisonnables. L'obéissance à la raison ne constitue pas ce qu'on pourrait appeler la « matière » de la loi, mais la loi elle-même, car c'est une loi pour l'homme de réaliser son essence. Dans cette soi-disant *matière* de la loi morale, il y a tout autre chose que des éléments matériels. Le principe de l'Excellence est, au sens étroit du mot, *un principe formel*. Soyons ce que nous sommes. Où donc sera la matière de la moralité? Elle sera précisément dans les actes particuliers qui sembleront réaliser le mieux notre nature raisonnable. Dans la première partie du livre de M. Janet, où il est traité du *Bien*, la distinction est déjà faite entre la matière et la forme de la moralité. Cela étant, l'auteur de la *Morale* s'interdit tout emprunt à la morale de Kant; pourquoi irait-il chercher dans la *Critique de la raison pratique* un élément formel qu'il possède déjà et qui lui est fournie par le principe même de l'excellence? Aussi bien, les emprunts de M. Janet à Kant sont-ils plus apparents que réels puisque

M. Janet considère l'obligation non comme un caractère essentiel et intrinsèque, mais comme un caractère accidentel et extrinsèque de la loi morale. Les partisans de la morale réaliste se sont installés, au mépris de la logique, dans la maison de Kant; il fallait leur en fermer la porte et les en chasser pour toujours. M. Vallier a résolument engagé la lutte; il devait résolument accepter la victoire. Il le devait à ses convictions et à son talent.

Ces convictions, que M. Vallier laisse seulement entrevoir, méritaient, si je ne me trompe, d'être exprimées sous une forme moins indécise et avec moins de sous-entendus. Il se plaît dans les demi-jours, et son goût pour les mystères, qu'il ne craint pas de confesser publiquement, se révèle à chaque page du livre. Que de fois il se dérobe au moment où l'on aimerait à le retenir, ne serait-ce que pour savoir exactement quel est sur ces graves problèmes le fond de sa pensée! Si l'on ne craignait, étant philosophe, de manquer de respect envers la philosophie d'un collègue, on demanderait à M. Vallier pourquoi le ton sur lequel il dit les choses contraste si étrangement avec les choses qu'il dit. — Mais il parle religieusement du devoir. — Oui, sans doute, trop religieusement et pas assez respectueusement. C'est le ton d'un mystique; un philosophe s'exprimerait autrement. La préoccupation d'écrire est constante chez l'auteur de l'*Intention morale;* il possède l'art des nuances et préfère, si je ne me trompe, le coloris au dessin. — A force de charmer ne réussit-on pas à convaincre? — Pas toujours; il y a plus : on réussit quelquefois à n'être pas compris. Peut-on savoir, au juste, si M. Vallier est du côté de Kant ou du côté de M. Renan, s'il prend le devoir au sérieux et en sage ou s'il le prend à la manière d'une distraction, la moins décevante de toutes, je veux dire, en dilettante? Jeter le devoir en pâture aux désabusés, le leur offrir comme remède, le leur proposer à titre de dernière cartouche, c'est bien là ce que fait notre moraliste, malgré ses sympathies pour la morale de Kant. Il soutient que nos expérances de bonheur sont à rejeter et non pas seulement à ajourner, comme le voulait l'auteur de la *Raison pratique.* Il parle sur le ton d'un pessimiste, et c'est au nom du pessimisme qu'il prêche le devoir. Les pessimistes seront avec lui; mais les autres, mais cette foule qui croit encore à la possibilité d'être heureux et qui tient les joies de la vie pour réelles, M. Vallier ne devra-t-il pas renoncer à la convaincre? ne sera-t-il pas contraint d'attendre pour commencer son œuvre de prosélyte que le jour de la désillusion soit venu? Et si, parmi ces bienheureuses victimes de l'inexpérience des choses humaines, il s'en trouve d'enlevées soudainement à la vie, sans avoir une minute pour se reconnaître et pour expier le péché d'optimisme, M. Vallier ne devra-t-il point les absoudre? Ils ont vécu hors la loi du devoir; au nom de quel principe M. Vallier oserait-il leur refuser l'absolution? Kant resterait inexorable, et il en aurait le droit.

Mais laissons les procès de tendances; oublions ce que M. Vallier

a dit, nous souvenant de cela seul qu'il a voulu dire. En philosophie comme en morale, il faut faire grande la part de l'intention; d'intention, M. Vallier est donc disciple de Kant; il a ses moments d'hétérodoxie; cela, il le sait plus que personne; mais qu'y faire, et comment ne pas s'y résigner quand on a le bonheur d'être tout à la fois philosophe et artiste, choses différentes, bien près d'être incompatibles? Si M. Vallier était moins artiste, la philosophie morale y aurait gagné une œuvre forte et par certains côtés définitive; mais nous y aurions perdu beaucoup : nous y aurions perdu l'écrivain délicat qui s'est révélé dès son premier ouvrage et nous a donné, sur un sujet de métaphysique abstraite, une œuvre littéraire comme il en est bien peu parmi celles de nos jeunes écrivains. Les amateurs d'« extraits » trouveront à se satisfaire, et le nombre des passages à retenir ne déconcertera point leur patience. Le livre de M. Vallier est fait d'épisodes, et la composition, si j'ose dire, en est rhapsodique. C'est ce qui en rendra la lecture tour à tour attrayante et laborieuse.

Certains critiques ont insisté sur ce qu'ils appellent le « stoïcisme » ou le « puritanisme » de M. Vallier. Je m'en étonne : outre que la morale de l'auteur est en même temps la moins relâchée et la moins impraticable de toutes, elle se présente sous des dehors aimables. Elle a reçu la naissance dans un milieu aristocratique, c'est possible; mais elle sait descendre et ne point dégénérer. Au temps de la Grèce ancienne, l'auteur de l'*Intention morale* n'aurait pas eu l'austérité de l'école du Portique; de notre temps, il ne s'enrôlerait point dans « l'armée du salut ». Ni stoïcien, ni puritain, M. Vallier ne voudrait être; il lui suffit, sans doute (et à combien, cela ne suffirait-il point?) d'être un fin moraliste et un élégant virtuose.

LIONEL DAURIAC.

Wallace. ARISTOTLE'S PSYCHOLOGY, IN GREEK AND ENGLISH, WITH INTRODUCTION AND NOTES. (Cambridge, at the University press, 1882.)

Cette nouvelle édition du *Traité de l'âme* d'Aristote est précédée d'une Introduction qui, à elle seule, est un travail considérable. L'auteur, avec une compétence parfaite et un sens critique très sûr, étudie les différentes questions que peut suggérer la psychologie d'Aristote, en qui il voit le véritable fondateur de cette science. Jusque-là, les faits psychiques n'avaient guère été examinés en eux-mêmes et pour eux-mêmes ; chez Platon, notamment, les observations psychologiques, précieuses d'ailleurs, qui sont éparses dans les dialogues, sont presque toujours mêlées à des considérations mystiques qui en altèrent singulièrement la valeur scientifique. Aristote est le premier qui ait nettement distingué les différentes phases de ces manifestations de la vie et de la pensée, sans perdre de vue les rapports qui les unissent soit entre elles, soit avec l'ensemble des phénomènes. Ici comme partout, il sut appliquer avec un égal bonheur les deux procédés de la synthèse et de l'analyse.

M. Wallace se demande d'abord quelle place il convient d'assigner aux traités et opuscules psychologiques dans l'ordre chronologique des œuvres d'Aristote. Pour des raisons qu'il serait trop long de rapporter, M. Wallace croit pouvoir avancer que les ouvrages se rapportant à la fois à la logique et à la rhétorique, comme les *Topiques*, ont été composés les premiers; vinrent ensuite les *Analytiques* et la *Rhétorique*, puis les traités relatifs à la morale et à la politique. Il semble que ceux-ci furent suivis par les ouvrages de philosophie naturelle, la *Physique*, le Περὶ οὐρανοῦ (*s'il est d'Aristote*). le Περι γενέσεως και φθορᾶς, la *Météorologie*. Ici se placeraient soit l'*Histoire des animaux*, soit le *Traité de l'âme*; peut-être, selon une conjecture très probable de Zeller, l'*Histoire des animaux* fut-elle commencée avant le *Traité de l'âme*, mais terminée seulement après. Quoi qu'il en soit, la composition du Περὶ φυχῆς ne précéda que de très peu celle des opuscules désignés ordinairement sous le titre de *Parva naturalia*. La *Métaphysique* ferme la liste; ce fut le dernier ouvrage d'Aristote, au moins sous la forme où elle nous est parvenue, car il n'est pas douteux que les principales idées contenues dans cette œuvre magistrale n'aient été élaborées de très bonne heure, puisqu'elles dominent l'ensemble du système.

La *Psychologie* d'Aristote occupe donc, quant à la date probable de sa composition, une place intermédiaire entre la *Physique* et la *Physiologie*, d'une part, la *Métaphysique* de l'autre. Elle exprime bien la double tendance, expérimentale et idéaliste, qui se manifeste dans l'œuvre entière du maître. La théorie de l'âme est comme le moyen terme qui unit la science de la nature à la théologie.

Nous ne pouvons songer à suivre M. Wallace dans son analyse toujours exacte, souvent pénétrante des principales doctrines contenues dans le *Traité de l'âme*. Nous ne nous attacherons qu'à un point, qui nous a semblé particulièrement intéressant : c'est l'interprétation qu'il donne de la théorie de l'Intellect ou de la Raison.

Aux yeux d'un psychologue moderne, le rôle principal de la raison serait de comparer entre elles et d'interpréter les données de la sensation, de concevoir ces objets que le sens ne saurait saisir directement, tels que le nombre, la figure, le mouvement, la durée, etc. Mais, pour Aristote, ces connaissances sont l'œuvre du sens commun, lequel n'est, après tout, qu'un sens comme les autres. Que reste-t-il donc à faire à la raison? On sait qu'Aristote distingue deux sortes d'intellect : l'intellect passif et l'intellect actif. L'intellect passif ne fait qu'élaborer et systématiser, par les procédés discursifs, les matériaux de la pensée. L'intellect actif, selon M. Wallace, — dont l'opinion sur ce point se rapproche beaucoup de celles d'Alexandre d'Aphrodisias, d'Averroès, de MM. Renan et Brentano, — serait ce qui rend les choses intelligibles et en fait des objets *pensables*, pour l'intellect passif. Prise en soi la nature n'est qu'une simple puissance aspirant à l'acte, un mouvement, un devenir; elle n'est intelligible que par les formes qui déter-

minent la matière, les catégories dans lesquelles viennent se ranger les éléments de la sensation. Formes et catégories sont de même ordre que la pensée, car elles en sont les conditions. « Si la pensée, dit Aristote, est absolument distincte du monde et n'a rien de commun avec les choses, comment les connaîtra-t-elle? Εἰ ὁ νοῦς μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, πῶς νοήσει; il faut donc pour que la pensée soit possible, qu'il y ait comme de la pensée dans les choses, qu'elles soient en quelque manière des pensées ou la pensée (ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει το μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πασχεῖν). Dans cette pensée diffuse au sein de la nature, faut-il voir la pensée divine, ou, comme l'a cru Avicenne, des émanations hypostatiques de l'intelligence suprême? — Non; Aristote dit expressément que cette distinction entre les deux sortes d'intellect ne se trouve que dans l'esprit de l'homme; « mais, dit M. Wallace, si cette pensée active ou créatrice est un acte de l'esprit qui, pour chacun de nous, traduit un monde de simples phénomènes en un monde d'objets réels, qui rend ce qui est purement sensible capable de devenir l'objet d'une expérience rationnelle ; si elle est la condition même de la pensée discursive, puisque sans elle nos pouvoirs intellectuels n'auraient rien sur quoi ils puissent opérer, — il s'ensuit qu'elle n'est pas particulière à un seul individu, mais que tout homme y participe, qu'il en ait conscience ou non. Elle représente l'acte même qui a appelé à l'existence le monde en tant que chose capable d'être connue; elle nous reporte au temps où pour la première fois l'homme pensa l'univers; elle peut ainsi être facilement assimilée à cette pensée universelle, à ce verbe *qui était au commencement*, comme condition *à priori* de l'expérience rationnelle, et qui était aussi Dieu même. »

Par là s'explique, selon M. Wallace, qu'Aristote considère cet intellect comme séparable, impassible, sans mélange (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής); la pensée est antérieure à toute matière, à toute puissance; la pensée crée vraiment le monde en le pensant; c'est elle-même et elle seule qu'elle cherche et qu'elle retrouve dans son objet. Le corps même, condition de tout le processus intellectuel, n'est vrai, n'est réel, que par la pensée et pour la pensée.

Cette interprétation rapproche, on le voit, la théorie d'Aristote de l'immatérialisme de Berkeley. Nous n'oserions affirmer qu'elle soit parfaitement d'accord avec l'ensemble du système aristotélicien. Il ne nous semble pas que ce soit la pensée humaine qui se pense ainsi elle-même dans la nature. Nous croirions plutôt que la hiérarchie des formes qui constitue l'intelligibilité de l'univers a son principe, en dernière analyse, dans la pensée divine, dans l'acte pur, logiquement antérieur à toute puissance, à tout devenir. Le dualisme d'Aristote se résoudrait ainsi dans une sorte de panthéisme idéaliste, assez analogue, malgré la différence des termes, à celui de Platon. Il est clair, d'ailleurs, que la partie la plus haute de l'intelligence humaine est de même essence que la pensée divine, avec qui elle peut se confondre et s'identifier par la contemplation.

Nous ne saurions mieux faire, pour donner une idée de la remarquable étude de M. Wallace, que d'en citer tout au long la conclusion. « 1° D'abord, dit-il, Aristote a le premier constitué la psychologie comme science spéciale. Il a délimité les phènomènes de l'esprit comme sujet d'une *histoire* particulière; il a donné une direction déterminée aux études de Socrate sur l'homme en montrant que la connaissance de l'homme implique une connaissance de la nature de l'âme humaine. — 2° Mais, tout en maintenant que la psychologie doit être étudiée comme une science indépendante, Aristote a bien vu que l'étude de l'âme ne peut être conduite avec succès si on la renferme dans celle des manifestations purement humaines de ce principe. En fait, l'âme humaine, pour Aristote, est simplement une phase de la tendance générale que déploie la nature à chaque degré de la vie, — la tendance à concentrer l'activité fonctionnelle propre à ce degré dans une certaine forme définie. Et la loi de ces degrés de la vie, c'est, comme il l'a trouvé, une loi de subordination régulière, en sorte que la faculté de penser implique la possession des facultés de sentir, et celles-ci, à leur tour, celle des facultés de nutrition. — 3° Ainsi il a appelé l'attention sur le caractère semi-physiologique et corporel de quelques-uns des phénomènes psychiques; il a particulièrement insisté sur le côté matériel des sentiments et soutenu que le corps ne devait pas être étudié comme entité abstraite, sans aucun rapport avec l'organisation qui lui est adapté. — 4° Il a reconnu et en même temps supprimé, au moins partiellement, ce dualisme de la nature humaine par sa définition de l'âme considérée comme la réalisation ou la vérité du corps. Bien qu'impuissant à expliquer entièrement l'union des deux termes de l'antithèse, il a montré pourtant que l'esprit et le corps sont moins deux forces contradictoires que deux parties corrélatives de la nature de l'homme. — 5° Mais il ne s'est pas contenté de cette explication abstraite de l'âme humaine, il l'a étendue et éclaircie par l'énumération des différents degrés de développement de cette âme, depuis les formes inférieures jusqu'aux formes supérieures, et, par sa théorie de la relation de ces facultés les unes avec les autres, il a singulièrement dépassé le point de vue où s'était arrêté Platon. — 6° Il a décrit avec succès l'objet, les organes et les opérations des divers sens; ses analyses du son et de la couleur méritent spécialement d'être remarquées, en ce qu'elle semblent annoncer les découvertes de la science moderne. — 7° Mais il a montré aussi qu'il est nécessaire de s'élever au-dessus des sens pour en expliquer les témoignages. La théorie d'un sens commun ou central, bien qu'elle soit erronée en ce qu'elle attribue au sens ce que par lui-même il est incapable de donner, c'est-à-dire la distinction, la comparaison, l'interpétation des sensations, appelle néanmoins l'attention sur l'insuffisance de tout système exclusivement sensualiste. Et l'unité de la conscience, dont il proclame la nécessité pour l'exercice des sens, conduit, dans une certaine mesure, à l'explication de ce fait que les différentes facultés de l'âme deviennent un moi personnel indivisible. — 8° Cela est rendu plus manifeste

encore pour sa théorie d'une raison créatrice, ou intellect actif comme condition de l'exercice de la pensée ordinaire. Quelque incomplète et fragmentaire que soit cette théorie, elle n'en est pas moins l'affirmation fort claire de la priorité de la pensée à l'égard de la matière dans l'univers. Aristote se trouve dans l'obligation de se demander à lui-même comment la pensée pense les choses, comment une force immatérielle peut recevoir et connaître les phénomènes matériels. Sa réponse, nous l'avons vu, c'est que la pensée ne connaît et ne pense les choses que dans la mesure où les choses sont *pensées*, sont l'ouvrage de la raison, en sorte que notre pensée subjective ne fait que se retrouver elle-même dans les choses extérieures. — 9° Enfin, la théorie d'Aristote sur la volonté est le pendant naturel de sa théorie de la raison. A la place de cette vague et insuffisante conception du θυμὸς de Platon, il nous montre dans la volonté, non plus une faculté distincte, mais l'alliance de la raison et du sentiment, et en même temps Aristote ne perd jamais de vue ce fait que l'appétit tout seul ne saurait conduire à l'action, mais doit être transformé par la pensée en un désir rationnel avant de se manifester dans la conduite. »

Des notes, étendues et nombreuses, rejetées à la fin du volume, éclaircissent les principales difficultés de texte. M. Wallace a mis à profit tous les travaux de ses devanciers, et il nous semble avoir réussi le premier dans l'interprétation de certains passages qui avaient jusque-là résisté aux efforts de tous les commentaires. Nous citerons particulièrement l'explication qu'il donne des quelques lignes où Aristote critique une théorie du *Timée* (l. I, ch. 2, 404 b, 18).

Dans un appendice, M. Wallace a reproduit les fragments qui nous restent du dialogue intitulé *Eudème*. S'ils sont vraiment d'Aristote, et M. Wallace paraît assez disposé à le croire, ils sont intéressants en ce qu'ils nous donnent un aperçu de ce que fut la doctrine exotérique du maître sur la question de l'immortalité. On devait y retrouver à peu près toute l'argumentation du *Phédon ;* plusieurs de ces fragments contiennent la réfutation de la théorie célèbre de l'âme harmonie du corps. L'argumentation d'Aristote, presque identique à celle de Platon, est reprise à peu près mot pour mot par Plotin (*Enn.* IV, 7). Elle était donc devenue comme un lieu commun dans l'antiquité, et l'on est même conduit à penser qu'Aristote avait continué, par ses ouvrages exotériques, à rendre populaires quelques-unes des doctrines de ce maître, que, dans ses œuvres *acroamatiques*, il combat avec une sorte d'âpreté voisine de l'injustice.

Y.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr H. **Beaunis**. — RECHERCHES SUR LE TEMPS DE RÉACTION DES SENSATIONS OLFACTIVES (*Comptes rendus de l'Acad. des sc.*, séance du 5 février 1883, *Gazette médicale de Paris* du 10 février et *Revue médicale de l'Est*, février et mars).

Dr G. **Buccola**. — SULLA DURATA DELLE PERCEZIONI OLFATTIVE, *Archivio italiano per le malattie nervose*, fasc. 6e, 1882 (reproduction d'une note communiquée en décembre 1882 à l'Institut lombard des sciences). *Le recenti esperienze sul tempo delle sensazioni olfattive* (*Osservatore, gazetta delle cliniche*, du 6 mars 1883).

M. le professeur Beaunis, de Nancy, vient de publier sur la durée des sensations olfactives les résultats de très intéressantes expériences, conduites avec l'habileté et la précision qu'on est en droit d'attendre d'un savant estimé.

La question n'avait pas été jusqu'à présent étudiée. On a à peu près déterminé pour les sensations tactiles, auditives, visuelles et gustatives le *temps de réaction*, dit aussi *temps physiologique*, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre le moment d'une excitation sensitive quelconque et le moment où le sujet indique par un mouvement qui sert de signal l'instant où il a perçu l'impression, l'instant de la sensation. Toutefois les résultats des expériences faites sur la durée des sensations visuelles et des sensations gustatives ne peuvent être encore considérés comme définitifs; ces expériences ont besoin d'être reprises à l'aide de procédés plus exacts et qui saisiraient plus complètement les phénomènes. Justement M. Beaunis a entrepris cette étude et dans un des articles qui ont paru dans la *Revue médicale de l'Est* il donne quelques indications sur ses recherches. — La *Revue* ne manquera pas d'en rendre compte, quand il sera temps.

Celles que pour le moment il s'agit de signaler à l'attention sont tout à fait neuves. L'auteur les a faites sur lui-même au moyen d'un ingénieux appareil qu'il a imaginé et en éliminant avec beaucoup d'adresse, guidé par un grand sens critique, diverses causes d'erreur. Voici les chiffres qu'il a obtenus en se servant de différentes substances; ces chiffres expriment des centièmes de seconde :

	Moyennes.		Moyennes.
1° Ammoniaque	37,8	6° Chloroforme	56,3
2° Acide acétique	46,2	7° Sulfure de carbone	59,0
3° Camphre	50,2	8° Valériane	60,0
4° Assa fœtida	52,5	9° Menthe	63,0
5° Sulfure ammonique	54,4	10° Acide phénique	67,0

L'étude de M. Beaunis ne se borne pas à la détermination de ce point spécial de physiologie nerveuse, le temps de réaction des sensations olfactives. Comme l'auteur est un de ces véritables expérimentateurs qui voient où ils sont, saisissent les conséquences de ce qu'ils font et savent induire, de plusieurs des faits qu'il a observés il tire des conclusions qui l'amènent à concevoir une théorie assez séduisante de l'action des substances dites odorantes. Mais cette partie de son travail étant de nature plus particulièrement physiologique, je crois devoir ne la signaler qu'en passant.

A côté des recherches de M. Beaunis, il faut placer celles d'un savant physiologiste italien, bien connu des lecteurs de la *Revue*, qui ont pu apprécier souvent l'intérêt de ses travaux. Les expériences du Dr Buccola sur la durée des sensations olfactives sont antérieures de quelques semaines à celles de M. Beaunis; mais il est impossible que celui-ci en ait eu connaissance avant l'achèvement même des siennes. Il n'y a donc pas là, à vrai dire, de question de priorité; c'est une simple simultanéité d'idée et de recherches.

M. Buccola, quoiqu'il ait employé un appareil un peu différent de celui du professeur Beaunis (il ne décrit d'ailleurs pas cet appareil avec une suffisante précision) et quoiqu'il ait expérimenté sur des substances différentes, est arrivé à des résultats analogues. Voici les moyennes qu'il a trouvées :

	I.	II.	III.	IV.
Eau de *Felsina* [1]	39,3	43,9 / 44,2	44,0 / 43,1	68,1
Essence d'œillet	41,2	52,9 / 44,7	37,4	50,9
Éther sulfurique	23,6	35,0 / 33,4	23,4 / 26,3	»

Chaque colonne se rapporte à un individu différent. Les chiffres expriment des centièmes de seconde.

Dr Gley.

Friedrich Hultsch. — Die geometrische Zahl in Platon's VIII Buche vom Staate (article de 20 pages du *Zeitschrift für Mathematik und Physik* de Schloemihl, Kahl et Cantor, Leipzig, XXVII, 2).

J. Dupuis. — Le nombre géométrique de Platon, *seconde interprétation*. Paris, Hachette, 1882. Brochure in-8, 32 pages.

1. L'eau de *Felsina* est une eau de toilette, dans le genre de l'eau de Cologne, très usitée en Italie.

Dans le numéro de février 1882, j'ai rendu compte d'une nouvelle interprétation proposée par M. Dupuis pour le fameux *locus mathematicus* du livre VIII de la *République* de Platon (p. 546, *b-c*).

En raison de la nature de ce recueil, je me suis abstenu d'insister, malgré leur gravité, sur les objections philologiques qui pouvaient être faites à cette interprétation, et me plaçant, au contraire, dans l'hypothèse que l'on n'en trouverait pas de plus satisfaisante, je me suis laissé aller à développer la probabilité que le nombre indiqué par Platon — 21 600, suivant M. Dupuis — représentât la période dite de Philolaos.

Mes remarques ont eu un assez singulier résultat. D'une part, l'analogie que je signalais entre la première partie de la phrase énigmatique de Platon et le fragment 13 de Philolaos (éd. Didot) a mis M. Dupuis sur la voie d'une autre interprétation toute différente pour cette première partie, tandis que pour la seconde il modifiait également son opinion du tout au tout, et propose maintenant le nombre 760 000.

D'un autre côté, dans les *Comptes rendus de l'Académie Léopoldine* (XVIII, 1882, Dresde), le Dr Sigismund Günther, qui avait connaissance de mon analyse, a bien voulu trouver qu'elle fortifiait assez la solution proposée par M. Dupuis pour mériter que mon nom fût accolé à celui de l'auteur, si cette solution devait triompher. Je ne puis évidemment que décliner cet honneur, et je ne prétends nullement rester le défenseur d'une thèse qu'abandonne son patron naturel.

Il ne suffira de remarquer qu'il est assez difficile en fait d'adopter l'ancien point de départ de M. Dupuis et d'expliquer ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος (*cent cubes de la triade*) par :

$$100\,(3^3 + 4^3 + 5^3) = 21\,600.$$

Il faudrait évidemment modifier le texte pour lui faire dire : *cent triades de cubes*, ou quelque chose d'analogue.

Si donc je considérais, si je considère encore la première interprétation de M. Dupuis comme la plus plausible, dans son ensemble, de toutes celles qui avaient été essayées jusqu'à sa publication, je ne pouvais donc la regarder en réalité que comme le meilleur des pis-aller en face d'un problème irritant. Mais j'avais tort de douter que l'on pût en proposer d'autres au moins aussi satisfaisantes. Avant que M. Dupuis lui-même me détrompât à cet égard, je l'avais été par M. Hultsch.

Cet illustre philologue de Dresde, particulièrement versé dans la connaissance des mathématiques grecques, est à son tour entré dans la lice pour proposer le nombre $60^4 = 12\,960\,00$. Son essai est certes digne de figurer à côté de ses autres travaux ; on peut cependant se demander si M. Hultsch a une foi absolue dans la vérité de sa solution ; il semble en tout cas la présenter aujourd'hui avec moins d'assurance que lorsqu'il l'annonçait pour la première fois.

Rappellerai-je que moi-même j'ai proposé dans ce recueil en 1876 une interprétation que je ne songe plus à soutenir ? Certes, en présence de

ces revirements d'opinions et de ces essais successifs conduisant à des résultats entièrement différents, le lecteur peut bien se demander si l'on fait en réalité quelques progrès dans le déchiffrement de l'énigme, si le champ des conjectures tend à se limiter, si enfin il y a quelque espoir de trouver la clef et d'être assuré de la tenir.

C'est surtout à ces questions que je voudrais répondre, en exposant comment je conçois que le problème se trouve posé désormais.

En fait, Platon parle de trois nombres :

1° Le *nombre parfait divin*, θείῳ γεννητῷ... ἀριθμὸς... τέλειος;

2° Un nombre que j'appellerai *quaternaire platonicien* (τέτταρας δὲ ὅρους) et auquel se rapporte la première partie de la phrase : ἀνθρωπείῳ..... ἀπέφηναν;

3° Le *nombre géométrique* (ἀριθμὸς γεωμετρικὸς), maître des naissances meilleures et pires, dont la description est donnée dans la seconde partie de la phrase : ὧν ἐπίτριτος.... τριάδος.

Que le *divin engendré* désigne les astres, comme le croit M. Dupuis, ou l'âme, comme d'autres pourrront le penser, il semble bien que le *nombre parfait* qùi s'y rapporte soit purement idéal pour Platon; celui-ci se garde en effet de définir davantage ce premier nombre.

Quant au *quaternaire* et au *nombre géométrique*, les tentatives d'explication ont en général supposé qu'ils étaient identiques. M. Dupuis me paraît avoir solidement établi que cette hypothèse est tout à fait improbable, et que le premier de ces deux nombres, beaucoup plus simple que le second, en est seulement un élément.

Cette thèse nouvelle s'appuie sur le fragment de Philolaos dont j'ai parlé; il est certain que, sans la seconde partie de la phrase platonicienne et sans les épithètes δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι dans la première partie, quiconque rapprochera les deux textes ne pourrait douter que Platon ne parle du même nombre que Philolaos, c'est-à-dire de la *tétractys* pythagoricienne, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

Je ne veux nullement dire par là que toutes les obscurités de la première partie du *locus* soient dissipées par ce rapprochement; Philolaos ne s'exprime pas en effet beaucoup plus clairement que Platon. Mais les conditions du problème se trouvent changées et réellement simplifiées.

Si le *quaternaire platonicien* n'est pas celui des pythagoriciens à quel nombre faut-il le fixer?

M. Dupuis pense que Plutarque (*De la création de l'âme dans le Timée*, XIV, 1019, *b-c*), avait conservé la tradition relative à ce quaternaire platonicien, qu'il donnerait comme égal à $4 + + 12 + 16 = 40$.

Le texte de Plutarque ne me paraît point aussi précis que le suppose cette interprétation; et, même si on l'admet, il reste à savoir si Plutarque ne suivait pas une tradition erronée, une fausse explication de l'énigme. Il semble en effet y avoir eu au moins une autre tradition, recueillie par Censorinus (éd. Hultsch, p. 28, 10) et d'après laquelle ce quaternaire aurait été $3^4 = 81$.

On peut donc rester dans le doute jusqu'à nouvel ordre. En ce qui me concerne, par analogie avec la décade pythagoricienne, je préférerais supposer que Platon a désigné énigmatiquement le nombre

$$100 = 1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3.$$

considéré comme formant la période d'années qui limite régulièrement la vie humaine.

Arrivons au *nombre géométrique*. Dans sa description, on reconnait trois nombres distincts :

1° L'harmonie, ἴσην ἰσάκις ἑκατὸν τοσαυτάκις, qui est évidemment un carré multiplié par 100, 100 A^2, et peut être tout simplement :

$$a^2 = 10\,000.$$

2° Le nombre désigné par ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν... ἑκάστων, pour lequel M. Dupuis me paraît avoir adopté la véritable explication :

« Cent carrés formés sur des diamètres rationnels de 5, chacun de « ces carrés étant diminué d'une unité, ou (cent carrés formés) sur des « diamètres irrationnels de 5, chacun de ces carrés étant diminué de « deux unités. »

Il est constant que, par le diamètre rationnel de 5, Platon désigne le nombre 7; le diamètre irrationnel doit être logiquement $\sqrt{2 . 5^2} = \sqrt{50}$. Les carrés de 7 et de $\sqrt{50}$ sont 49 et 50, d'où, en retranchant respectivement 1 et 2, 48. Donc le second élément du nombre géométrique est :

$$b = 4800.$$

3° Enfin Platon énonce sans ambiguïté « cent cubes de la triade », soit :

$$c = 2700.$$

Si ces trois points me paraissent assurés, l'indécision me semble subsister en fait sur la génération indiquée vaguement pour le nombre géométrique, ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς... τρὶς αὐξηθεὶς, sur la valeur réelle du nombre a^2, comme aussi sur la façon dont il faut combiner les trois nombres a^2, b, c.

Si l'on ajoute simplement $b + c = 7500$ et si on laisse $a^2 = 10000$ isolé comme représentant le nombre *parfait (?) divin*, on retombe sur la solution d'Ed. Zeller et de Hunzicker.

Le docteur Otto Weber a proposé $a^2 + b + c = 17\,500$.

En multipliant b par c, on obtient le nombre de F. Hultsch[1], 60^4, qui rentre d'ailleurs dans la forme 100 A^2.

1. A la vérité, ce n'est nullement ainsi que F. Hultsch forme le nombre 4800. Il se représente le facteur 48 comme engendré suivant la formule :

$$48 = 7^2 \sqrt{7 - \frac{1}{7}} \sqrt{7 - \frac{1}{7}},$$

« Carrés du diamètre de 7, rationnel si l'on retranche 1 (c.-à-d. $\sqrt{2 . 5^2 - 1} = 7$

Enfin M. Dupuis propose une combinaison suffisamment justifiée par le contexte. :

$$(b + c)\,a + a^2 = 760\,000.$$

Le point de départ de sa nouvelle interprétation consiste d'ailleurs à expliquer la génération ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς par la relation :

$$\frac{4}{3} + 5 = \frac{19}{3}$$

qui introduit le facteur 19, nombre des années du cycle de Méton. D'après M. Dupuis, le nombre 760 000 aurait été formé par Platon en multipliant le nombre 19 de ce cycle par le quaternaire 40 et par 1000, période de la transmigration des âmes dans le mythe d'Er (X° livre de la *République*).

Entre ces diverses combinaisons qui s'adaptent plus ou moins heureusement, mais en somme toutes suffisamment aux endroits du texte dont le sens est encore incertain ou les leçons douteuses, entre les nouvelles combinaisons analogues que l'on peut essayer, devons-nous trouver desraisons extrinsèques pour arrêter un choix ?

Il est clair qu'on ne peut négliger le degré de simplicité des hypothèses relatives aux motifs qui ont déterminé Platon à parler comme il l'a fait d'un nombre particulier. Pour ma part, j'ai toujours cru qu'il fallait voir dans ce nombre *géométrique* une allusion à une période déjà célèbre à l'époque où fut composée la *République*.

Essayons de passer en revue les périodes qui ont pu venir à l'esprit de Platon. Nous rencontrons :

1° La période hésiodique (Plutarque, *De oracul. defectu*, 11) :

$$9 \,.\, 4 \,.\, 3 \,.\, 9 \,.\, 10 = 9720 \text{ âges d'hommes,}$$

qui ne paraît nullement se prêter aux conditions du problème;

2° Le septenaire de l'école de Cos, allusion que j'ai proposée en 1876;

3° La période d'Héraclite, 18 000 ans d'après le Pseudo-Plutarque *De placitis philosophorum*, 10 800 ans d'après Censorinus.

Le premier de ces deux nombres, passablement voisin de celui proposé par Otto Weber, est la moitié de 36 000 ans, c'est-à-dire de la période proposée par F. Hultsch, qui admet que 60^4 représente un nombre de jours et doit être divisé par 360 pour obtenir les années. Il est très possible que la façon dont Héraclite entendait sa période en justifiât la duplication par Platon. En tout cas, nous aurions ainsi, par l'intermédiaire d'Héraclite, une période en réalité chaldéenne (de dix *sares*), dont l'origine était au reste immédiatement indiquée par la progression sexagésimale. Je ne puis au contraire concéder à F. Hultsch que la période en question indique chez Platon un soupçon quelconque

et deux irrationnelles $\left(\sqrt{7 - \frac{1}{7}}\right)$. » Cette explication me paraît beaucoup moins satisfaisante que celle adoptée par M. Dupuis.

de la précession des équinoxes. S'il y a un point indubitable dans l'histoire de l'astronomie, c'est qu'avant Hipparque personne n'eut le moindre pressentiment de cette précession.

Mais la donnée de Censorinus me paraît beaucoup plus probable que celle du Pseudo-Plutarque. $10\,800 = 360 \times 30$; c'est-à-dire que la grande année d'Héraclite est une année dont chaque jour vaut une génération (γενεά) d'homme.

La fixation de la γενεά à 30 ans par Héraclite se trouve attestée par Censorinus, Plutarque, etc. [1], et le mode de formation indiqué pour la grande année, est confirmé parce que nous dit le Pseudo Plutarque *De placitis* (II, 32) que le stoïcien Diogène de Babylone imagina de multiplier par 365 le nombre d'Héraclite. Nous sommes donc en présence d'une fantaisie purement hellène, qui n'a point de rapport avec les périodes chaldéennes et ne paraît pas se prêter non plus à une explication du *locus* de Platon.

4° La période d'Œnopide-Philolaos, à laquelle conduit la première interprétation de M. Dupuis.

5° Le cycle de Méton, indiqué par la nouvelle explication de notre compatriote.

N'étant pas disposé à admettre la valeur proposée pour le *quaternaire* par M. Dupuis, je dois dire ici comment je préférerais, dans son hypothèse, expliquer la formation du 760 000.

Boeck a démontré que le cycle de Méton n'a été en vigueur à Athènes qu'après la mort de Platon. Celui-ci pouvait donc prendre quelques libertés avec ce cycle; d'autre part, de son voyage en Egypte, il avait dû rapporter, comme le fit aussi Eudoxe, l'année de 365 jours $\frac{1}{4}$, différente de celle admise par Méton. Il était très simple que, pour rétablir la concordance, Platon quadruplât le nombre de Méton, comme devait le faire plus tard Callippe dans le même but.

Enfin Platon aurait ajouté le facteur 10 000 pour représenter fictivement dans la grande année astronomique, ramenant tous les astres au même point, les facteurs inconnus correspondant aux révolutions des cinq planètes.

6° J'aurais dû placer plus haut suivant l'ordre chronologique la période des τρισμυρίαι ὧραι d'Empédocle.

Je ferai sur le nombre 30 000 une double remarque :

L'explication Ed. Zeller-Hunziker, qui suppose deux périodes, l'une de 10 000 ans, l'autre de 7500 ans, pèche logiquement, en ce qu'il faudrait combiner ces deux périodes en une seule, le plus petit multiple commun. Cette période serait de 30 000 ans.

1. Philon (*Cramer Anecd. Paris*, I, p. 224) remarque à ce sujet que :

$$30 = 1^2 + 2^2 + 3^2 + 4^2.$$

C'est donc encore un nombre à proposer pour le *quaternaire platonicien*, en tant qu'il désigne une période de la vie humaine.

Mais les *hores* d'Empédocle ne sont point des années. Il est probable que le poète de Sicile entendait 10 000 ans, et c'est l'explication que suit Platon dans le *Phèdre*.

Toutefois, au lieu de compter trois saisons à l'année, on pouvait en admettre quatre et évaluer ainsi à 7500 ans la période d'Empédocle. N'est-il pas possible de croire que les deux *harmonies* de Platon, 10 000 et $4800 + 2700 = 7500$, représentent les deux interprétations de la période d'Empédocle entre lesquelles les Muses laissent indécis celui qui les écoute?

Indécis aussi nous restons toujours sur le véritable but de Platon; cependant le lecteur nous accordera peut-être qu'au moins le problème a reçu des éclaircissements partiels à la vérité, mais qui semblent bien définitifs; que, d'un autre côté, la solution ne peut en être guère espérée en dehors du cercle d'idées que nous avons parcouru; enfin il n'oubliera pas que la plus grande part des progrès accomplis est due à M. Dupuis.

Paul Tannery.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien.

Hgg. von W. Wundt. 1883. 4e Heft.

W. Wundt. *La logique de la chimie : considérations méthodologiques.* — Depuis que Bacon a nommé la physique la mère des sciences, cette opinion s'est répandue de plus en plus que la méthode inductive doit être appliquée à toutes les sciences de la nature. En Angleterre, J. Herschel et J. Stuart Mill, dans d'importants ouvrages, ont contribué à affermir cette thèse. M. Wundt rappelle que, dans un article que contenait le fascicule I du présent recueil, il a montré que l'induction joue en mathématique un rôle plus important qu'on ne le croit généralement; il faut en dire de même pour la physique à l'égard de la déduction. L'histoire montre cependant que chez ses deux grands fondateurs, Galilée et Newton, la physique procède au plus haut degré par induction. Pour ce qui concerne la chimie, il n'y a peut-être pas une seconde science où le procédé inductif se montre sous une forme plus pure et où l'on puisse mieux le suivre dans son développement. L'induction chimique a atteint sa période de floraison à l'époque qui se rattache aux noms de Berzelius et de Liebig; mais depuis un mouvement en sens contraire s'est produit, surtout dans le domaine de la synthèse chimique.

L'auteur expose brièvement les procédés logiques employés dans toute recherche scientifique. Les uns sont simples, les autres composés. Les premiers comprennent l'analyse et la synthèse. Les seconds, qui s'appuient sur les précédents, comprennent l'abstraction avec son contraire, la détermination; et l'induction avec son contraire, la déduction. — La chimie, comme toute autre science de la nature, a eu à résoudre deux problèmes qui n'ont pu être abordés que successivement : 1° distinguer les éléments d'un phénomène, recherche qui parcourt deux stades, d'abord qualitative, ensuite quantitative; 2° établir les rapports de causalité de ces éléments entre eux, recherche qui a rapport à la constitution des combinaisons chimiques. Robert Boyle le premier arrache la chimie des liens de l'alchimie; mais son analyse est exclusivement qualitative; elle devient quantitative avec Lavoisier. En ce qui concerne les lois qui gouvernent les combinaisons chimiques, l'induction joue un rôle capital. Dans une première période, la théorie

de la gravitation prédomine sous la forme particulière de l'affinité. Dans la seconde période, l'induction chimique s'attache à une hypothèse électro-chimique (Berzelius). Dans la troisième période, l'intérêt se concentre sur la structure des combinaisons (chimie de structure, théorie des types : Dumas, Gerhardt et Laurent). Dans la quatrième période, qui est celle du présent et encore plus de l'avenir se produisent les recherches ou théories thermo-chimiques : elles consistent à transporter aux combinaisons chimiques les principes de la théorie mécanique de la chaleur.

G. Tischer. *Sur la distinction des intensités de son.* — Recherches faites au laboratoire psychophysique de Wundt en 1881-1882. Ce travail important, mais qu'il est absolument impossible d'analyser ici, se divise en trois parties : 1° résultats des recherches de l'auteur sur la mesure des intensités de son ; 2° examen de la loi psychophysique, dans l'ordre des sensations auditives, par la méthode des plus petites variations de sensation ; 3° quel est le temps du discernement entre deux ou plusieurs intensités nettement discernables et comment ce temps croît-il avec le nombre des excitations sonores à discerner ?

Le même auteur consacre un second article à *la mesure des intensités sonores avec considérations sur les recherches psychophysiques.* Nous ne pouvons qu'indiquer l'existence de ces deux mémoires aux lecteurs qui désireront les consulter.

Wundt. *Sur la méthode des plus petites variations.* — Dans la psychophysique, les méthodes générales de mesure se divisent en deux groupes, qu'on peut nommer : l'un méthode des erreurs, l'autre méthode de gradation. La première, qui se divise en méthode des cas vrais et faux et en méthode des erreurs moyennes, a été étudiée en détail par Fechner. La seconde se divise également en deux méthodes : méthode des gradations moyennes et méthode des plus petites variations. Par cette dernière, Wundt entend l'emploi systématique des procédés que Fechner et Volkmann ont mis en œuvre sous le nom de méthode des plus petites différences perceptibles.

Krœpelin. *De l'influence de quelques substances médicamenteuses sur la durée des actes psychiques simples :* 2° partie : *Influence de l'alcool éthylique.* — Ce mémoire fait suite à celui qui a été analysé dans la *Revue philosophique* (novembre 1882, p. 579).

Dans ses recherches publiées en 1873 dans les *Archives de Pflüger,* Exner a montré que, après avoir bu coup sur coup deux bouteilles de Hochheimer, le temps de la réaction s'éleva pour lui de 0,1904″ à 0,2969″, quoiqu'il eût subjectivement le sentiment de réagir dans le dernier cas avec une beaucoup plus grande rapidité. En 1877, Dietl et Vintschgau ont fait une expérience analogue avec du champagne et du vin de Tyrol. Ils ont constaté qu'une faible quantité de vin de Champagne abrège, pendant une certaine période, le temps de la réaction ; mais que, si l'on continue à boire, bientôt le temps s'allonge. Ce résultat doit-il être attribué à l'alcool contenu dans le champagne ? Pour

obtenir des résultats précis, l'auteur a employé l'alcool absolu étendu d'eau, à des doses rigoureusement déterminées.

Durée de la réaction simple. — Une diminution de cette durée est produite par l'ingestion de l'alcool, après une période qui varie selon les observateurs de 5′ à 10′ et à 10-20′. Cette diminution varie suivant la dose et à 60 grammes disparaît, comme on peut le voir d'après les nombres suivants, qui indiquent cette diminution de durée chez l'un des expérimentateurs :

15 gr.	30 gr.	45 gr.	60 gr.
27	34	13	6

Cette période de diminution est suivie constamment d'une période d'augmentation qui paraît croître avec la dose ingérée, comme on le voit ci-après (les initiales désignent les expérimentateurs).

	7,5 gr.	15 gr.	22 gr. 5	30 gr.	45 gr.	60 gr.
L.....	16	46	66	110	»	»
K.....	»	25	»	37	44	54

Durée de la réaction de discernement. — Les résultats diffèrent suivant les individus. Ici encore il y a d'abord une diminution et même une tendance à anticiper sur l'excitation ; puis vient une période d'augmentation, qui s'accroît d'après la quantité d'alcool absorbée, de la manière suivante (chez l'auteur) :

15 gr.	22 gr. 5	30 gr.	45 gr.	60 gr.
11	27	51	69	93

Durée du choix. — Diminution presque aussitôt après que l'alcool est absorbé; d'autant moindre que la dose est plus forte (15 gr. — 26, 45 gr. — 6, 60 gr. — 1). Les grandes doses font rapidement disparaître cette première période, et l'augmentation se produit.

	15 gr.	22 gr. 5	30 gr.	45 gr.	60 gr.
L.....	13	51	91	117	»
K.....	24	»	»	93	94

Dans la dernière partie de son mémoire, M. Krœpelin interprète les résultats obtenus. D'après les tableaux qu'il met sous les yeux du lecteur, on voit que, pour le discernement et le choix *réunis*, la diminution de temps est toujours plus considérable, et que l'augmentation est toujours plus faible que lorsqu'il s'agit de la réaction simple. L'un des expérimentateurs, Tischer, a montré que le discernement et le choix, pris ensemble, représentent en une certaine mesure un acte psychique qui, dans sa durée, ne montre aucune différence individuelle notable. Dans la première période de l'action de l'alcool, les recherches montrent que le choix se fait plus rapidement; dans la deuxième période, au contraire, que c'est le discernement qui se fait moins rapidement et qu'en outre la réaction simple comprise dans l'acte du choix devient plus longue. Il est probable que cet allongement de la réaction simple

est dû à l'un des actes qui la constitue et qui est analogue au discernement : à savoir l'aperception de l'impression extérieure. — L'auteur pense que l'augmentation de durée de la réaction qui se produit dans le deuxième stade de l'influence de l'alcool doit être attribuée à deux actions opposées : augmentation du temps de l'aperception, diminution du temps de la volition. L'action physiologique de l'alcool n'est pas assez bien connue pour que l'on puisse donner une explication complète de ces résultats ; on sait seulement qu'il y a une influence toxique directe sur les parties centrales du tissu nerveux; et l'on peut noter comme une analogie intéressante que l'action de l'alcool paralyse les parties périphériques de l'appareil sensitif bien avant celles de l'appareil moteur.

W. Moldenhauer. *Sur la durée de la réaction simple pour une sensation olfactive.* — Les recherches sur cet ordre de sensation ont été fort négligées jusqu'ici. Vintschgau et Hœnigschmied ne se sont occupés que du goût. — L'expérience est faite à l'aide d'une capsule ovale qui contient les substances odorantes et qui est munie de trois tubes : l'un pour régler le passage de l'air, l'autre pour conduire les odeurs au nez, le troisième pour les conduire à une plaque d'aluminium extrêmement mobile. Ces deux derniers sont de la même longueur, en sorte que, lorsqu'on presse le ballon, le courant qui porte la substance odorante doit arriver en même temps à la muqueuse nasale et au plateau d'aluminium qui se lève et interrompt un courant. Les substances odorantes employées sont les essences volatiles, le musc, l'éther acétique, le camphre, etc. Voici la durée de la réaction pour deux observateurs et pour quelques substances : essence de rose, 199 et 330; essence de menthe, 203 et 362; essence de bergamotte, 212 et 374; camphre, 226 et 492. On peut remarquer que la durée de la réaction va croissant pour chacune de ces substances dans l'ordre où elles sont énumérées et cela pour chacun des deux expérimentateurs.

Le lecteur pourra rapprocher les résultats de Moldenhauer de ceux qui ont été obtenus à peu près à la même époque par MM. Beaunis et Buccola. Le résumé des recherches de ces deux derniers expérimentateurs est publié dans ce fascicule, p. 566-567.

A la fin de cette quatrième livraison, qui termine le premier volume des *Philosophische Studien*, M. Wundt répond à quelques critiques adressées à ce recueil et notamment à son titre. Il n'a pas publié, il est vrai, dans ce nouveau recueil des articles sur « l'immanence et la transcendance », « le concept de l'être », « une faute d'impression dans Kant », etc., mais il s'est restreint à des recherches expérimentales dont l'importance philosophique n'est pas douteuse. Jusqu'ici les recherches se sont attachées surtout aux questions de psychologie expérimentale, parce que dans ce domaine l'étude exacte est possible et nécessaire. Plus tard, d'autres parties de la philosophie seront abordées, en particulier la théorie de la connaissance et la théorie des sciences.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Vol. 79 (1881), 80 et 81 (1882).

G. Runze. *Exposition critique de l'histoire de la preuve ontologique depuis Anselme* (suite). — Saint Anselme et Descartes avaient analytiquement déduit l'existence de Dieu de la notion donnée de l'être parfait; Spinoza et Leibnitz transforment la preuve en une synthèse de notions problématiques et incohérentes. Spinoza unit à *priori* des idées hétérogènes : existence, non-contradiction, possibilité (logique). Leibnitz conclut de la possibilité de l'idée de Dieu à la possibilité de sa réalité, qui équivaut à la nécessité de son existence. Wolf le répète, sans grande originalité. — Mendelsohn représente le plus complètement ce dogmatisme ontologique et défend la preuve avec une rare « virtuosité ». — Il était réservé à Kant de ruiner cette doctrine et son argumentation en dénonçant le sophisme qu'elle renferme, le saut brusque et illégitime de la nécessité logique à la nécessité réelle, en « substituant à la pensée d'un être absolu nécessairement existant la pensée nécessaire d'un être absolu. »

Avouons qu'avec sa forte érudition et sa remarquable possession de son sujet, l'auteur n'a pas toujours le talent de l'exposition claire et intéressante.

J. Volkelt : *Les couleurs et l'âme.* — Les progrès de la physiologie doivent-ils être redoutés de la psychologie, et menacent-ils de rayer de la science la force originaire, la puissance créatrice de l'âme? C'est là ce que Volkelt examine, sinon avec beaucoup d'originalité dans ses arguments, du moins avec une certaine vigueur de raisonnement et cette forme entraînante qu'on lui connaît.

Il se borne à l'impression de la couleur; n'est-elle qu'une transformation du processus mécanique dans l'œil, le nerf optique et le centre, ou bien cette action extérieure provoque-t-elle une réaction propre de l'âme? — Ce monde des couleurs, avec le charme qu'il a pour nous, et le sens symbolique et idéal que nous lui prêtons, la physique le dépouille de sa poésie; la couleur n'est qu'un mouvement particulier de l'éther, ses différences qualitatives ne sont en réalité que des différences quantitatives des ondes lumineuses (longueur ou durée). — Ces ondes pénètrent dans le globe de l'œil, affectent la rétine; l'impression est transmise par le nerf, en vertu d'une action mécanique ou chimique. A l'arrivée du courant au cerveau, paraît un monde de sensations sans analogie aucune avec le processus nerveux; il y a un saut brusque, inexpliqué d'un phénomène mécanique à un phénomène spirituel, d'un ébranlement nerveux à une impression simple, déterminée; une activité nouvelle a été éveillée, qui unifie, harmonise, distingue qualitativement; c'est l'activité créatrice à *priori* de l'âme.

Koch : *De la faculté de discerner.* — Ulrici voit, dans la faculté qu'a l'âme de distinguer entre elles les impressions sensibles, le premier

degré de son activité, sa manifestation primordiale. Koch fait de cette théorie une critique sans grande portée ni grand intérêt; pour lui l'énergie première, irréductible de l'âme est la conscience. — En passant, il attaque assez vivement la psychologie cellulaire de Hæckel; il rejette également le monisme de Wundt, ainsi du reste que lout monisme : la vérité est dans le dualisme. — Ulrici répond en quelques mots.

TH. ACHELIS : *Exposé critique de la doctrine platonicienne des idées.* — Cette étude est dirigée contre Zeller; il n'est point, selon l'auteur, entré assez avant dans l'esprit de la philosophie platonicienne; il lui a enlevé une partie de son immense valeur en en faisant un dualisme, en reléguant les idées loin de la réalité, dans un monde supérieur, où elles trônent, majestueuses, dans leur transcendante immutabilité, en négligeant leur παρουσία dans le monde d'ici-bas, et leur action formatrice qui donne l'être au non-être, la réalité à la matière. — Nous ne pouvons suivre l'auteur dans cette discussion, où il abonde un peu trop peut-être dans le sens de Lotze; il montre que la fréquente obscurité et le vague de la théorie ont leur raison dans l'impuissance de la langue grecque à traduire ces idées; il conclut en affirmant que le système de Platon est un monisme, encore naïf, où la matière et l'esprit sont deux côtés, deux manifestations de l'absolu; c'est là l'esprit de sa doctrine, la grande conquête qu'il a faite pour le monde à venir.

Comptes rendus. — Citons entre autres : Caspari, « Le problème de la connaissance » (Breslau, 1881), assez maltraité par Ulrici; — Bahnsen, « La contradiction dans la science et l'être du monde » (I. Berlin, 1880), que Rabus loue fort de l'éclat et de l'humour de son style, en le blâmant de jeter le discrédit sur la philosophie par sa désespérante doctrine; — Otto Liebmann, « Analyse de la réalité » (1880), qui s'attire le reproche de semer de trop de fleurs sa pensée et son style, et de trop peu se soucier d'un enchaînement sévère des idées.

TH. WEBER. *Critique de la théorie kantienne de la connaissance.* — Critique aussi médiocre que complaisamment développée (deux articles, 102 pages), faite à propos d'un article de Paulsen dans la *Viertelj. für wiss. Phil.* (1881, I). Celui-ci avait fait de la critique de Kant la base de notre philosophie future, dont le principe doit être la réduction à néant de l' « au delà », des substances préconisées par tous les dogmatismes passés et usés. — L'auteur relève le gant : il s'attaque à ce qui fait le fondement même de toute la philosophie Kantienne, sa théorie de la connaissance.

Provoquée par Hume, l'attention de Kant se porte sur l'origine de notre connaissance, qu'il soumet à la critique; il ne voit dans l'intuition sensible qu'une pure réceptivité, à laquelle s'ajoute la spontanéité, l'activité de l'entendement, scindant ainsi arbitrairement l'unité réelle du sujet pensant. Il attribue à la pensée subjective les liaisons nécessaires, *à priori*, introduites dans les données empiri-

ques, forme qui s'ajoute à la matière fournie par la sensibilité. — Son erreur première et capitale est de faire de l'impression sensible la source unique de nos connaissances, de méconnaître l'élément subjectif qui modifie l'impression, interprète qualitativement les mouvements de la substance réelle extérieure, dont il ne peut du reste comprendre la réalité. Avec ses catégories vides de contenu, il anéantit le monde réel, la matière que la science est obligée d'admettre et qui seule explique la nécessité des phénomènes. Son sensualisme a méconnu la raison qui pense la réalité, qui engendre les catégories et affirme la distinction des deux substances, l'âme et le corps.

C. Dreher. *Liberté et nécessité.* — Du milieu de la nécessité causale que la pensée introduit dans les rapports matériels et spirituels, la volonté, comme libre arbitre, se fraye une issue, brise la chaîne qui veut s'imposer à elle, conquiert pour la pensée la liberté cachée dans le sentiment, et, de l'état d'automates animés, nous élève par une sorte de création à la dignité d'êtres libres dans la pensée.

A. Hœppe. *Platon admettait-il un commencement du monde dans le temps?* — Aristote l'affirme, et avec lui Ueberweg; Xénocrate le nie, ainsi que Bœckh, Brandis, Süsemihl; Zeller ne se prononce pas. — Le monde des sens, dit l'auteur, n'étant que le reflet, la négation, l'ombre du monde des idées (mythe de la caverne), doit avoir comme lui existé de toute éternité. D'autre part, Platon, introduisant le devenir dans sa théorie des idés, en fait des causes agissantes (*Phédon*, *Philèbe*) : l'âme qui gouverne le monde exerce éternellement son action sur un monde éternel. Ce n'est que dans le *Timée* que le Démiurge semble créer le monde à un moment donné. Mais la doctrine du *Timée* est pleine d'inconséquences; ensuite il n'y a pas là une histoire des actes successifs de la création, mais bien une simple déduction de notions. Enfin le démiurge n'est qu'une personnification mythique de la force éternellement agissante de l'idée suprême.

J. Kreyenbühl. *La téléologie comme système du monde.* — Essai étendu (trois articles), intéressant et bien écrit. — En opposition avec la théorie de la causalité naturelle, qui ramène le monde entier aux atomes et à leurs combinaisons successives, la téléologie, tout idéaliste, voit dans l'esprit, dans la raison, le fondement et le principe de la nature, le terme auquel elle s'élève lentement dans ses perfectionnements graduels. L'auteur veut montrer que la simple causalité mène à une foule de difficultés inexplicables, et indiquer la véritable signification de la téléologie, nécessaire à l'intelligence du monde et à la solution des problèmes de la morale.

Le système de la causalité ne voit dans les choses que leurs liaisons en séries causales, où chaque cause est effet, et inversement, et où d'autre part aucun effet n'est sans cause, aucune cause sans effet, ce qui rend possible la régularité des lois de la nature. Mais, au-dessus de cette étude minutieuse des moindres rouages de la machine du monde, est le véritable objet de notre connaissance, la synthèse, la

compréhension du tout. La science empirique ne peut comprendre ce qu'est la chose en dehors de ses rapports de causalité, son être réel, sa substance; elle ne dépasse pas le monde des phénomènes. D'ailleurs elle n'atteint même pas au véritable sens de la causalité, que la perception sensible nous fournit aussi peu que l'observation intérieure, et que nous ne trouvons que dans la réflexion, la pensée. La nécessité causale est une loi apriorique que l'expérience emprunte et emploie. La philosophie véritable y voit non pas un résultat de l'action réciproque des choses, mais une nécessité qui s'impose aux choses et les domine, le principe qui fait leur possibilité et leur réalité; elle montre que ces forces constantes et régulièrement agissantes qui s'organisent au hasard de leurs arrangements n'expliquent point l'ordonnance du monde, et en appelle à la nécessité rationnelle, qui produit et n'est point produite, qui est active et non passive.

Mais qu'est cette raison, cette pensée? Nous ne concevons la pensée que comme l'acte, l'effet d'un esprit qui pense, comme une intelligence consciente (à la différence des idéalistes). Ce n'est ni l'être parfait de saint Anselme, ni le Dieu mystique des néoplatoniciens. C'est l'intelligence suprême, qui ne connaît plus de distinction de réel et de formel, d'objet et de sujet, qui saisit les choses, non par une abstraction dérivée de l'expérience, mais « par le mouvement réel de l'esprit », qui en un mot est l'acte pur d'Aristote, l'intuition absolue. Connaître cet esprit suprême, ce n'est pas dépasser l'expérience, c'est l'élargir; ce n'est pas admettre une réalité transcendante, mais une raison immanente, principe du monde sensible, supérieur au devenir causal et mécanique; c'est concevoir le monde comme un système téléologique. — Et ce but du monde, cette cause finale, il ne faut point se la représenter à la manière d'une métaphysique passée qui voit dans son Dieu transcendant un potier façonnant à son gré l'argile du monde; la raison divine agit comme cause immanente dans la réalité extérieure, où elle accomplit ses éternels desseins. — Une telle doctrine est l'opposé de l'anthropo-téléologie, qui rapporte la création entière à l'utilité immédiate de l'homme; elle ne rejette pas le système mécaniste du monde et la causalité expérimentale; tout au contraire elle l'adopte, l'interprète et l'achève, laissant ainsi intacts les droits de la science positive et réconciliant les abstractions opposées dans le principe concret de l'esprit absolu. Enfin elle couronne le système du monde par la considération de la vie pratique et morale, où elle accepte et explique, loin de les atténuer, les objections du pessimisme, les problèmes du malheur, de la souffrance et du mal.

H. Siebeck. *La notion de la conscience dans la philosophie ancienne.* — L'étude de la conscience n'a pas chez les anciens l'importance qu'elle a prise de nos jours, où elle est le centre de toute la spéculation philosophique; elle n'est alors qu'un fait psychologique à côté d'autres; on se contente d'en faire l'analyse et de préparer ainsi des matériaux à la philosophie moderne. — Avant Platon, on ne voit qu'un échange

d'actions et de réactions entre la pensée d'une part, la perception sensible de l'autre; seul, Anaxagore accorde nettement à l'acte de l'esprit une liberté réelle en face des choses extérieures. Platon le premier reconnait l'action synthétique de la conscience. Aristote ne va guère plus loin; il distingue entre l'esprit passif et l'esprit actif, et voit dans la pensée consciente la synthèse des deux; son école (Straton, Alex. d'Aphrodisée) ne fait que le suivre. Les Stoïciens conçoivent la conscience sous forme de sentiment de soi. Galien, avec sa remarquable méthode, détermine, vaguement encore, l'activité consciente de l'esprit. Plotin établit l'importance de son rôle, en lui donnant la connaissance de la nature pensante de l'âme et en en faisant ainsi le point de départ de sa spéculation. Le christianisme révèle la conscience morale.

Rehmke. 1° *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains.* Funk-Brentano, Paris, 1879. — L'introduction donne des sophistes une définition que, dit Rehmke, l'auteur pourrait peut-être bien s'appliquer à lui-même. La première partie, qui traite de la sophistique grecque, tient trop peu de compte de la critique historique. — Il est à regretter que l'auteur ait laissé de côté la seconde époque, la philosophie du XVIII[e] siècle. — La partie la plus originale est assurément la seconde, qui traite des sophistes anglais : il y a là une grande part de vérité et une discussion remarquable, parfois un peu vive. Le système de Spencer, considéré comme une construction toute de fantaisie, une pure hallucination, est brillamment critiqué. Les idées personnelles de l'auteur, semées dans l'ouvrage, sont souvent intéressantes. — Rehmke souhaite que l'auteur continue ces critiques, auxquelles prêtent si bien nos positivistes modernes.

2° *La science positive et la métaphysique.* Liard, Paris, 1879. — Les kantiens doivent se réjouir de se trouver renforcés d'un nouvel adhérent aussi remarquable que M. Liard. Sa critique du positivisme anglais témoigne d'un grand talent, qui sait à merveille saisir les questions d'une main sûre et les poursuivre avec pénétration. La partie théorique du livre, faite tout entière du point de vue kantien, est d'un intérêt qui va sans cesse en grandissant. Le tout est rigoureusement enchaîné, clairement écrit, « plein d'éclairs de talent et riche en aperçus nouveaux ».

A. Krohn. *A la mémoire de Hermann Lotze.* — Esprit merveilleusement doué, sentant vivement l'harmonie et le plan de l'univers, et à la fois curieux des moindres détails de la science moderne, sincèrement réaliste en même temps que porté irrésistiblement aux conceptions métaphysiques, Lotze fut durant toute sa vaie partagé entre les études positives de sa jeunesse et ses tendances spéculatives. Il ne cessa de chercher la conciliation de ces deux directions opposées de sa pensée; il ne parvint point à la trouver, et cette dualité fut sa force et sa faiblesse.

Il était monadologue, individualiste, mécaniste; il avait un sentiment profond du réel, de la personne, qu'il tenait de ses maîtres favoris,

Leibnitz et Herbart; et en même temps sa conception de l'unité du monde, du développement organique de l'humanité au travers de l'histoire l'attirait vers l'idéalisme de Schelling et de Hegel. Des points intelligibles d'une part, un infini substantiel de l'autre : la conciliation n'était point possible. — C'était un esprit méthodique, exact, rigoureux, disposant d'une science immense, et ayant à son service une langue incomparablement belle.

BERNHARD MÜNZ. *La morale avant Socrate.* — Héraclite le premier traite scientifiquement la morale. Pour lui, le bonheur idéal de l'homme est dans l'harmonie du devoir et de l'instinct : la moralité consiste dans l'accord de nos actes avec la raison universelle; être sage, c'est dire la la vérité et agir conformément à elle. Ainsi d'Empédocle. Anaxagore conçoit la moralité indépendamment de nos penchants et de notre nature sensible; il ordonne de faire le bien pour le bien. Démocrite est idéaliste en morale : le plaisir suprême, le souverain bien est pour lui la vertu ; elle domine les passions de l'âme, elle réalise en nous l'harmonie, le calme, l'ataraxie.

Protagoras, le premier des sophistes, proclame la subjectivité du bien; sa doctrine, conséquemment tirée de ses principes, est celle que défend Calliclès dans le *Gorgias* : le souverain bien est la pleine satisfaction de nos désirs. Gorgias soutient que la vertu diffère selon les hommes, et, dans chaque homme, selon les moments de son existence. Prodicus nie la liberté; la vertu, qui n'est que la mesure, ajoute au calme et au bonheur de notre vie. Hippias attaque les lois de l'Etat, qui varient selon les peuples et ne sont que des tyrans despotiques. Polus met le bonheur suprême dans la force, indépendante, affranchie de toute contrainte, et capable de réaliser tous ses moindres désirs.

ED. DE HARTMANN. *La conscience religieuse de l'humanité dans les degrés de son évolution.* Berlin, 1882. — Les animaux, bornés aux instincts et aux besoins naturels, n'ont point le sentiment d'une puissance supérieure; à l'état domestique leur manière d'être vis-à-vis de l'homme prend en une certaine mesure un caractère religieux.

Eveillée par la crainte et l'espérance, la conscience humaine voit d'abord dans la nature entière un tout animé: c'est l'hénothéisme, la religion primitive des Aryens; l'être divin y revêt successivement un nombre infini de formes. Le jour où le mouvement s'arrête, où ces formes sont fixées, ce jour-là naît le polythéisme.

L'hellénisme engendre « une morale du goût, individuelle et eudémoniste »; le peuple romain sacrifie l'égoïsme individuel à l'égoïsme national; le Germain approfondit l'hénothéisme en un sens éthique et tragique : les dieux deviennent les moments de la conscience morale. — Ainsi se fait la moralisation de la divinité, qui se morcelle d'abord dans les individualités sans nombre de la mythologie. L'unité se conserve cependant en Egypte et chez les Perses, et encore, comme résultat de l'anéantissement du monde, dans le bouddhisme. Enfin la grande doctrine judaïco-chrétienne est le monothéisme véritable.

La tâche de la théologie consiste aujourd'hui à réaliser l'avènement de la religion du Fils, l'immanence de Dieu comme esprit absolu. C'est là le terme de tout le développement, où l'esprit se retrouve enfin dans son plein achèvement et dans la vérité de sa conscience religieuse.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

JANET (Paul). *Les maîtres de la pensée moderne*. In-18. Paris, Calmann Lévy.

JACQUINET. *La vie instinctive et la vie de l'esprit*. In-18. Paris, Plon.

NAVILLE (Ernest). *La physique moderne : études historiques et philosophiques*. In-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

GRESLAND (Jules). *Génie de l'homme : libre philosophie*. In-4°, Paris, Germer Baillière et Cie.

DELAURIER. *Essai d'une théorie générale supérieure de philosophie naturelle et de thermo-chimie*. 1er fasc. In-8°. Paris, Lahure.

Dr A. NETTER. *L'homme et l'animal devant la méthode expérimentale*. In-12. Paris, Dentu.

NAVILLE (Adrien). *La science et l'art*. In-4°. Neuchâtel. Borel.

Studies in Logic by *Members of the John Hopkins University*. In-12. Boston, Little, Brown and C°.

Rendiconto delle conferenze pedagogiche tenute in Venezia nell' agosto 1881. In-8 . Venezia, Fontana.

TALAMO (Salvatore). *L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia : studi critici*. In-8, 3d ediz. Siena, Bernardino.

CATTANEO (G.). *Le colonie lineari e la morfologia dei molluschi*. Milano. In-8°. Dumolard (Biblioteca scientif. internazionale).

Notre collaborateur, M. C.-S. PEIRCE, de New-York, vient de publier, sous le titre de *Studies in Logic*, un recueil de travaux dus à ses élèves et consacrés à la nouvelle logique (*algèbre de la logique, machine pour produire les variations syllogistiques*, etc.). Il y a contribué lui-même par une *théorie de l'inférence probable*. Notons aussi une étude de M. ALLAN MARQUAND sur la *Logique des Épicuriens*, d'après le περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, de Philodème (manuscrits d'Herculanum).

Dans la *Rivista Europea* (1er mars), M. BIZZOZERO publie un article sur « la suspension de la publication des œuvres d'Ardigò » et gourmande l'indifférence de ses compatriotes en matière scientifique. Ces œuvres devaient paraître par livraisons, de manière à former une édition populaire en 6 volumes.

Le propriétaire-gérant : GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — Typ. PAUL BRODARD.

LE LIBRE ARBITRE

ET LA CONTINGENCE DES FUTURS [1]

Les déterministes se sont placés souvent au point de vue de Laplace qui, supposant une intelligence universelle, capable de soumettre toutes les forces de la nature à l'analyse mathématique, lui faisait résoudre ce problème déjà indiqué par Leibnitz et Kant : — Étant donné l'état présent du monde, en déduire par le calcul le passé et le futur. Et ce problème en renferme un autre plus intéressant encore : — Étant donnée une intelligence et son état présent, pourrait-elle, avec une science assez grande, calculer elle-même sa conduite à venir? — Peut-être de tels calculs sont-ils de fait impossibles au sens mathématique, si les phénomènes et les êtres constituent une multiplicité infinie en tout sens, qui ne se laisserait pas mettre en équation régulière. Mais, en supposant ce calcul mathématiquement possible, on a soutenu qu'alors même il ne pourrait tout embrasser, parce qu'il trouverait une limite infranchissable dans quelque indétermination intérieure aux choses, dans une contingence radicale, dans une ambiguité des objets rebelle aux prises de la pensée? C'est sur cette idée de contingence des futurs que nous voulons proposer quelques réflexions, en relevant les principaux paralogismes auxquels elle a donné lieu.

Examinons d'abord, par l'analyse psychologique, comment se forme dans notre esprit l'idée même de la *contingence* des futurs et, en particulier, du pouvoir des contraires qu'on nomme libre arbitre. Avons-nous vraiment *conscience* du possible et du contingent dans notre volonté, comme le soutiennent les philosophes qui croient les idées de libre arbitre et de contingence inexplicables par une autre cause que par la réalité même d'une *puissance* des contraires? Après avoir fait la genèse de l'idée de contingence dans le sujet pensant, nous chercherons si cette idée est objectivement confirmée par le calcul des probabilités et par la statistique. Enfin, nous aurons à nous demander jusqu'à quel point l'idée de contingence,

1. Voir les numéros de décembre 1882 et avril 1883.

une fois conçue, peut par sa propre force s'objectiver elle-même et soumettre le déterminisme à une direction supérieure. Connaître et penser l'avenir, ce n'est peut-être pas simplement le prévoir, c'est peut-être aussi, en une certaine mesure, le déterminer par la pensée même, si bien qu'une *intelligence* universelle, si elle était possible, envelopperait sans doute une *puissance* universelle.

I

GENÈSE DE L'IDÉE DE CONTINGENCE ET DE LIBERTÉ DANS L'INDIVIDU ET DANS L'ESPÈCE

« Que l'on nous montre *à priori*, a-t-on dit, en quoi ce que nous appelons le possible est impossible [1]. » Mais, d'abord, on peut encore bien moins démontrer *à priori* que ce que *nous appelons* possible est réellement possible. Il ne suffit pas de dire : — Démontrez-moi *à priori* que ce que nous appelons la possibilité d'une chute de la lune sur la terre est impossible, — pour montrer que cette chute est possible effectivement [2].

On ne sortira pas de ce labyrinthe par des spéculations abstraites sur le possible et l'impossible. Il faut en venir à l'expérience intérieure et faire voir comment naît en nous l'idée de possibilité. Selon Zeller, autre partisan des possibles contingents, le déterminisme ne pourrait montrer comment ce qui en réalité est nécessaire doit apparaître à la conscience comme contingent et simplement possible [3]. Il nous semble au contraire qu'on peut, au sein même du déterminisme, montrer scientifiquement la formation des idées de contingence, de possibilité, de puissance, de liberté.

1. M. Paul Janet, *Traité de phil.*, p. 318.
2. De plus, *à priori*, on peut raisonner ainsi : — Au possible il manque quelque condition pour être réel, sans quoi il serait déjà réel ; donc le possible, sans cette condition, est impossible. Et cette condition elle-même, elle a dû avoir à son tour sa condition de réalité, car sans cela elle eût été aussi immédiatement réelle, non simplement possible ; elle était donc vraiment impossible sans cette condition, et ainsi de suite. On peut ainsi soutenir *à priori* que ce que nous appelons possible, comme tel, est identique à l'impossible, et qu'il n'y a de vérité que dans la *réalité* et dans le *changement* soumis à des *lois*.
3. Voir l'étude de M. Boutroux sur Zeller, *Revue phil.*, 1877, II, 12. — Cf. M. Brochard, *de l'Erreur*, p. 198. Selon ce dernier, en prenant le parti du déterminisme, « l'on se met dans l'impossibilité d'expliquer le libre arbitre qui existe au moins à titre d'*apparence*... On se trouve, vis-à-vis de la croyance au libre arbitre, dans une situation analogue à celle de Parménide lorsque, ayant affirmé l'être immobile et un, il se voyait dans l'impossibilité de rendre compte du changement et de la pluralité dans le monde sensible. »

I. D'abord il n'est besoin que de la conscience et de la mémoire pour acquérir cette notion fondamentale : *diversité*, *alternative des contraires*, pour ou contre, oui ou non, mouvement ou repos; or c'est là le premier élément scientifique de l'idée de contingence ou de liberté. L'animal inférieur, qui ne voit devant lui qu'une seule ligne et qui a pour ainsi dire des œillères de tous côtés, sauf sur une seule direction, ne peut acquérir l'idée de liberté, qui enveloppe celle de pluralité ou de diversité. Il n'en est plus ainsi chez l'être intelligent et doué d'expérience : l'association des idées est alors si forte qu'un contraire évoque immédiatement l'idée de son contraire, comme un objet éclairé qui serait inséparable de son ombre. Notre pensée procède par différences autant que par ressemblances, par oppositions autant que par harmonies; c'est son rythme naturel et comme son oscillation propre : elle est soumise à la loi universelle de l'ondulation.

Maintenant, sous quelle forme nous apparaît le contraire de ce qui est *actuel* et actuellement présent à la conscience? — Sous la forme du *possible*, quand il a été lui-même actuel à d'autres moments. Si je suis actuellement immobile, la marche peut m'apparaître comme possible; le silence actuel me fait songer à la possibilité de la parole; la parole actuelle à la possibilité du silence. *Possibilité*, c'est le second élément scientifique des idées de contingence et de liberté.

Cette possibilité ne reste pas à l'état abstrait et purement logique : elle prend la forme de *puissance active et psychologique;* voici comment. Toute idée, surtout l'idée d'une action possible, est une image, une représentation intérieure de l'acte; or nous savons que la représentation d'un acte, c'est-à-dire d'un ensemble de mouvements, en est le premier moment, le début, et qu'elle est ainsi elle-même l'action commencée, le mouvement à la fois naissant et réprimé. L'idée d'une action possible est donc une *tendance* réelle; c'est une puissance déjà agissante et non une possibilité purement abstraite. Si cette idée, par hypothèse, était seule, l'action commencée et répandue par innervation dans l'organisme finirait par mouvoir les membres, tant qu'elle ne produirait aucune douleur. L'idée se réaliserait en se concevant. L'idée des contraires tend donc à se réaliser et à prendre la forme d'un équilibre plus ou moins instable, comme celui d'une balance. Quand je *pense* à marcher, il y a dans mon cerveau même quelque chose qui répond à la représentation de mes jambes et à la représentation de leur mouvement, laquelle est elle-même le commencement de ce mouvement. Penser à la marche, c'est marcher dans son imagination, et c'est même, à la lettre, marcher par le cerveau, non par les jambes; c'est commencer à agir et, pour ainsi dire, à

mouvoir dans le cerveau le ressort qui ouvre passage au courant nerveux vers les jambes. C'est aussi, en conséquence, sentir les premiers mouvements de la marche à son début cérébral. Aristote dit : — S'il n'existait pas une *puissance* distincte de l'*acte*, je ne pourrais me lever quand je suis assis, ni m'asseoir quand je suis levé, car ces deux actes se contredisent. — Malgré le dilemme d'Aristote, je puis marcher en étant assis, ou, si l'on préfère, commencer la marche cérébralement. Cette marche initiale, cette marche à l'état naissant m'est même familière : l'expérience m'a appris, dans mon enfance, quels sont les mouvements à faire pour marcher, quel est le mode d'innervation cérébrale qui aboutit à mouvoir mes jambes; je connais cela comme je connais mes jambes elles-mêmes, bien que je ne puisse le figurer ni l'expliquer. Et c'est là, psychologiquement, la *puissance* de marcher. La *puissance* de mouvement n'est que le mouvement même à l'état naissant, l'innervation à son degré le plus faible, le passage d'un courant nerveux peu intense. Je l'appelle *puissance* parce que ce phénomène mental est lié, dans mon expérience et dans mon souvenir, à un phénomène plus complet, qui est le mouvement de translation succédant au mouvement de vibration ou à la simple tension cérébrale. Quand j'ai dans ma conscience le premier mode, l'image du second mode s'y associe d'une manière immédiate; *j'attends* le second après le premier. Mais en même temps il y a dans mon imagination des idées et images adverses, qui maintiennent le mouvement à son état purement initial, qui le contrebalancent et le refrènent. On a ainsi un mouvement à la fois commencé et arrêté. C'est ce mouvement que j'appelle mouvement *possible* et *contingent*, marche *possible*. Il est déjà actuel à un certain degré, et voilà pourquoi ce n'est pas une pure possibilité *abstraite*, mais une puissance concrète; d'autre part, il est contenu et comme avorté, et voilà pourquoi il n'est pas complètement réalisé, actualisé : c'est un mouvement de translation ramené à un mouvement moléculaire de tension; la conscience de ce dernier genre de mouvement est la tension intérieure, la *tendance*, l'*effort* plus ou moins grand. Quelle que soit la valeur métaphysique de la force, de l'effort, du *nisus* de Leibnitz, de l'ἐνέργεια d'Aristote, toujours est-il que, *psychologiquement*, *la force est la face interne et consciente du mouvement de tension et des mouvements de translation mutuellement contraires*. Quant à la persuasion que nous *pouvons*, elle est une simple induction à l'avenir de notre expérience passée. *Je puis* marcher signfie : je *commence* les premières décharges nerveuses de la marche, et la *suite* viendra, si ces mouvements ne sont pas contrariés, si l'*idée* de la marche devient prépondérante, si le *désir* de

la marche prédomine, si je *veux* marcher. En un mot, la seule conscience de puissance qui se trouve en nous est celle du mouvement commencé et interrompu, laquelle se ramène à l'*image* plus ou moins concrète d'un mouvement. Tout mouvement accompli par nous et centrifuge est accompagné d'un certain état de conscience qui nous le fait distinguer des mouvements centripètes, des mouvements reçus; c'est cet état de conscience qui fait le fond de ce qu'on nomme *effort*, *tendance*, *tension*, et la puissance n'est que la *prévision* de la suite habituelle des effets du mouvement commencé : cette prévision est l'idée et c'est dans l'idée, que réside la puissance.

Par cette voie, nous ne trouvons nullement la *liberté* absolue dont parlent les spiritualistes, pas même la *puissance* métaphysique dont ils font un intermédiaire entre le pur possible et le pur réel, et qui contiendrait d'avance plusieurs effets possibles ou contingents. Psychologiquement, cette puissance nous est apparue comme la conscience d'un conflit de représentations auxquelles répond dans le cerveau un conflit de mouvements en sens divers. Sans doute le fond même du mouvement, de l'effort, du vouloir, demeure un mystère, mais on n'a pas le droit de prétendre, dès le début, que ce mystère soit liberté plutôt que nécessité, ni de confondre la conscience du *vouloir* et du *mouvoir* avec la conscience d'une liberté indépendante, ambiguë, capable en même temps et sous les mêmes conditions d'effets contraires. Si l'arc tendu de Leibnitz avait conscience de sa tension, il n'aurait pas pour cela conscience de sa liberté, car il faut, pour que la flèche parte, la détente du doigt de l'archer. La « puissance des contraires » est *le côté interne de la composition des forces en mutuel équilibre*.

Ce sentiment d'une *puissance active*, en équilibre instable entre deux contraires, est le troisième élément de l'idée de liberté, dont la *diversité* et la *possibilité abstraite* étaient les deux premiers éléments. L'enfant aime à se donner à lui-même le sentiment du pouvoir des opposés, qui est une des formes supérieures et un des plaisirs de la vie. Il aime à se balancer par la pensée comme par le corps entre des contraires : il y a une analogie fondamentale entre le plaisir élevé de l'activité oscillante et le plaisir inférieur qu'un enfant éprouve sur une escarpolette, se balançant dans le vide, allant et revenant comme le pendule d'un extrême à l'autre; c'est une sorte d'ivresse de mouvement alternatif par laquelle, à force de parcourir avec vitesse des points successifs, il nous semble que nous sommes sur tous les points à la fois : les extrêmes se rapprochent et les contraires tendent à se confondre en un.

Il en résulte un nouveau sentiment, quatrième élément psycholo-

gique de l'idée de liberté : c'est le sentiment de l'*indépendance* par rapport aux contraires mêmes, d'un pouvoir qui, embrassant les contraires, les domine et semble n'en plus dépendre. Quand le pendule intérieur, si l'on peut ainsi parler, est parvenu à l'extrémité de sa course et a ainsi épuisé son effet dans un sens déterminé, il tend par cela même à reprendre la direction contraire et à se donner dans ce sens nouveau un nouveau sentiment d'activité, de vie, de jouissance. Ne pas être borné à une seule action, ne pas être épuisé dans un seul acte, retrouver sa puissance entière pour un autre, c'est évidemment avoir, pour sa force intérieure, un point d'appui et d'application supérieur aux effets divers qu'elle produit tour à tour; c'est par cela même avoir une certaine indépendance qui est *libre* d'obstacles; voilà pourquoi l'idée d'*indépendance* est un capital élément de l'idée de liberté.

La notion de pouvoir ambigu et supérieur aux alternatives se fortifie encore par le rapport de l'état présent avec l'avenir. L'avenir, en effet, est pour nous incertain, incalculable, impossible à prévoir. Cette incertitude est plus ou moins grande selon les cas. Elle est, dans plusieurs circonstances, d'autant plus grande que l'action est moins *importante* et, par cela même, plus dénuée de motifs conscients capables de la *spécifier*. Par exemple, dans les occasions où il s'agit de choses indifférentes, on ne peut prévoir si je choisirai pile ou face, si je partirai du pied gauche ou du pied droit, si je serai debout ou assis. Dans ces cas, en effet, ce qui doit déterminer telle action plutôt que telle autre, ce qui doit *spécifier* ma décision volontaire, c'est une coïncidence de causes *extérieures*, un *hasard*, conséquemment un *déterminisme* mécanique que je ne puis prévoir et auquel j'abandonne le soin de *spécifier*. Dans d'autres cas, par une loi contraire, l'incertitude de l'avenir est *proportionnelle à l'importance de la décision* : c'est qu'alors les motifs conscients et spécifiques sont plus compliqués et plus opposés entre eux : les causes déterminantes de l'action sont *intérieures*; elles engagent mon caractère, mon moi, ma personnalité tout entière. Or, dans certaines alternatives d'une nature exceptionnelle et, en quelque sorte, tragique, il m'est bien difficile de prévoir si j'aurai la force de préférer, par exemple, la mort même à la violation de ce qui m'apparaît comme un devoir. Certains cas de conscience sont comme une tempête qui peut faire soulever la vague de mille manières. Ici, l'incertitude de l'avenir porte sur les conditions *intérieures* d'un acte *important*, conditions qui dépendent du degré de puissance ou de résistance qui appartient à mon caractère; tout à l'heure, l'incertitude portait sur les antécédents *extérieurs* d'un acte *sans impor-*

tance. Dans les deux cas, il y a ou il peut y avoir, pour nous et pour autrui, impossibilité de calculer et de prévoir. Encore la prévision devient-elle de plus en plus probable quand je connais bien le caractère d'une personne : je sais que tel de mes amis, je sais que moi-même, nous ne commettrons pas un vol pour nous approprier un million ou un milliard.

Ces considérations nous amènent devant le problème de Spinoza : est-ce l'ignorance des causes de l'acte qui nous donne l'idée de notre liberté? — Sous cette forme générale et vague, la proposition de Spinoza est évidemment insoutenable. On lui a répondu que le poète qui ignore les causes de son inspiration l'attribue à un dieu et non à sa liberté, que le spirite, l'illuminé, l'enthousiaste, se croient conduits par une puissance supérieure à eux-mêmes, enfin que le sentiment du libre arbitre croît avec la connaissance même des motifs de nos actions[1]. Mais ces réponses générales sont encore moins probantes que la proposition de Spinoza et reposent sur des confusions. En premier lieu, ce n'est pas l'ignorance des causes produisant un acte *quelconque* qui peut engendrer l'idée de liberté, mais l'ignorance des causes d'une *détermination volontaire et intentionnelle*. Je ne me crois pas libre quand je souffre sans savoir pourquoi, ni quand je remue les paupières sans savoir pourquoi, ni quand je trouve une rime ou un vers sans savoir pourquoi, ni quand j'ai une vision ou illumination sans savoir pourquoi; mais c'est qu'en tout cela il ne s'agit pas d'une *décision intentionnelle* entre divers partis, par exemple voter ou s'abstenir de voter. Les exemples allégués ne prouvent donc rien. — Mais, dira-t-on, quand il s'agit d'une détermination intentionnelle, je me crois précisément d'autant plus libre que j'ai plus délibéré et que je connais mieux les *motifs* de mon acte. Ici encore, l'analyse psychologique est incomplète. Ce n'est pas l'ignorance des *motifs* conscients de ma décision qui peut me donner l'idée d'un libre arbitre échappant à la prévision; c'est l'ignorance de la *cause* qui, entre divers motifs conscients, me fait prendre telle décision *déterminée*. Or cette cause n'est pas nécessairement elle-même un motif conscient : elle peut être mon caractère, ma nature propre, mes habitudes inconscientes, mes secrètes inclinations : elle est ce que Wundt appelle le *facteur personnel*, c'est-à-dire simplement ma constitution psychologique et physiologique, ma manière individuelle de réagir. Supposez en chimie un réactif extrêmement complexe dont vous ne pourriez réduire la composition en formules : si vous y jetez telles ou telles substances colorées, vous

1. M. Paul Janet, M. Delbœuf, M. William James, M. Zeller.

ne pouvez prévoir quelle sera la nuance particulière que produira le mélange. Vous savez qu'en général telle couleur mêlée à telle autre en telles proportions produit du vert, du violet, de l'orangé; mais, si vous ne pouvez savoir tout ce qui entre dans la composition du liquide particulier où vous mélangerez ces couleurs, vous ne pourrez par cela même prédire la couleur complexe qui en résultera. Notre naturel n'est pas une eau claire où les motifs et mobiles se mêleraient en gardant chacun sa nuance propre : il est lui-même une combinaison que la « chimie mentale » ne saurait réduire à des formules exactement déterminées. On ne répond donc pas à Spinoza ni à Leibnitz quand on invoque la conscience des motifs dans la délibération pour soutenir que le sentiment du libre arbitre croît avec la connaissance des causes [1], car la connaissance des motifs ne nous donne pas celle de la cause fondamentale et décisive : la réaction propre de notre caractère. Sous les motifs conscients se trouve notre activité *subconsciente* avec ses tendances et inclinations de toute sorte; c'est même dans cette région d'« inconscience », ou plutôt de conscience générale et non spéciale, que nous plaçons notre *moi*, notre *vouloir* personnel. Dès lors, quand nous avons comparé et pesé des motifs au grand jour de la conscience claire, de la conscience superficielle, la détermination finale sort des profondeurs de la conscience obscure. Il en résulte un arrêt dans la série *apparente* des causes, une apparente solution de continuité, comme entre les derniers rayons visibles du spectre et l'obscurité qui les enveloppe. De là vient l'apparence d'un *commencement* impossible à prévoir et contingent, d'un commencement de série non rattaché à d'autres séries, d'un « commencement absolu ». Le conflit des motifs conscients produisait un arrêt momentané dans notre évolution intérieure et y posait un problème de dynamique mentale; c'est le triomphe de l'inconscient ou du subconscient qui résout alors le problème, met fin à l'arrêt et se manifeste par la résultante de la décision. Ne pouvant avoir la conscience analytique de ce qu'on pourrait appeler notre conscience synthétique, nous ne saurions toujours nous-mêmes calculer et prévoir ce que nous voudrons dans telle circonstance grave : nous attribuons alors la volition à un pouvoir dominant les contraires, et comme ce pouvoir est précisément notre conscience obscure et synthétique, notre *moi*, il en résulte que nous attribuons au *moi*, — non plus à un dieu ou à une force étrangère —, la réaction finale de ce pouvoir fondamental

1. Voir M. Janet, *Morale*, M. Delbœuf, M. William James.

et intime sur les motifs plus ou moins extérieurs par lesquels il est sollicité [1].

L'idée de liberté et de contingence, on le voit, se produit tout naturellement, sans exiger aucun effort de notre part, car elle provient de ce que nous ne faisons pas une analyse complète ni un complet calcul : l'idée de notre puissance volontaire, par un phénomène singulier, est provoquée par notre impuissance intellectuelle et par notre repos intellectuel. Les divers possibles nous paraissent alors coïncider dans la perspective intérieure, et par cela même aussi ils *tendent* à coïncider. Dans une immense allée d'arbres, les arbres lointains semblent se toucher, parce que nous demeurons en repos sans aller vérifier jusqu'au bout; que serait-ce s'il n'y avait point de bout?

Quand au contraire nous pouvons *analyser* entièrement toutes les causes d'une décision, nous ne nous attribuons plus le pouvoir des contraires; nous disons que, tout compté, nous ne pouvions faire

1. Ces observations nous permettent de répondre à ceux qui objectent : « Autre chose est la force *intrinsèque* du motif, autre chose est sa force *déterminante;* par exemple, si je compare un motif à un autre, je puis le trouver plus ou moins *raisonnable*, et par conséquent plus ou moins *fort en lui-même*... Mais cette force *intrinsèque* est-elle la force *déterminante?*... Il reste toujours à savoir si le plus fort *en soi* est aussi le plus fort *dans la réalité.* » (M. Janet, *ibid.*). — Cette objection suppose que les déterministes entendent par la force des motifs je ne sais quelle force *intrinsèque*, *absolue*, telle que serait par exemple une vérité objective; nullement, la force *déterminante* des motifs n'est pas « leur force *en soi* », c'est leur force sur nous, leur force relative, laquelle résulte, selon les lois de la composition des forces, de leur rapport avec l'ensemble de nos tendances actuelles, avec notre caractère, etc. Toute force *déterminante* est relative aux forces *déterminées*.

« Dans la résolution qui suit la considération des motifs, dit également M. Boutroux, il y a quelque chose de plus que dans les motifs : le *consentement* de la volonté à tel motif de préférence à tel autre : le motif n'est donc pas la *cause* complète de l'acte » (p. 140). Sans doute, le coup donné à une pierre que je pousse n'est pas non plus la cause *complète* du mouvement; il y faut joindre les forces inhérentes antérieurement à la pierre. De même, le consentement de la volonté est une résultante non pas seulement des motifs conscients, mais du caractère et des motifs ou mobiles subconscients; la délibération ne fait apparaître à la surface qu'une partie des forces en lutte. « N'arrive-t-il pas, continue M. Boutroux, que la volonté rende *pratiquement* prépondérant un motif qui, *théoriquement*, n'était pas la résultante des forces qui sollicitaient l'âme » (*Id.*, p. 140)? — Dans ce cas, le calcul *théorique* était incomplet : il portait seulement sur la valeur intrinsèque des forces sollicitant l'esprit et ne tenait pas compte de la réaction des forces inhérentes au caractère : c'est la résultante de ces deux facteurs qui seule est *pratique*, et en même temps seule exacte *théoriquement*. Il y a équation parfaite entre la théorie et la pratique. Quand on calcule toutes les forces, même dans les cas où, selon MM. William James et Delbœuf, la volonté semble suivre « la ligne de la plus grande résistance », par exemple de la plus grande douleur; la bombe de canon qui s'enfonce dans une muraille au lieu de se détourner suit aussi une ligne résistante, mais c'est que la puissance qui est emmagasinée dans la bombe lui impose cette ligne.

autrement, que nous avions telle inclination, telle pensée, telle autre, que celle-ci a été effacée par celle-là, que tel penchant ou telle habitude avait trop de force acquise pour être contrebalancée par tel motif, etc. L'idée du pouvoir des contraires naît donc bien de la conscience synthétique et obscure, et *seulement* dans les cas qui *engagent cette conscience*, non dans ceux où il s'agit d'effets que nous n'attribuons pas à notre *moi*, à notre conscience concrète et totale. Spinoza et surtout ses adversaires n'ont pas posé la question sur son vrai terrain.

Nous voyons maintenant qu'une *action* déterminée doit nous paraître enveloppée (comme d'autant de cercles concentriques) par des *puissances* contenant en apparence les contraires. Le premier cercle est formé par l'intelligence : nous expérimentons l'action motrice et efficace des idées, ainsi que la possibilité de trouver des motifs opposés pour ou contre tout acte, ce qui nous donne la notion de notre indépendance *intellectuelle*. Puis, nous avons le sentiment d'un pouvoir encore supérieur aux idées, les *mobiles*, qui forment un second cercle déjà plus obscur, celui de la sensibilité; enfin nous avons la conscience vague d'un pouvoir supérieur aux mobiles particuliers comme aux motifs particuliers : l'individualité, le caractère personnel; le dernier cercle, le plus vaste et le plus obscur tout ensemble, c'est la conscience même en sa synthèse, la conscience où viennent se fondre toutes les images, l'unité (apparente ou réelle) qui domine tout et décidera en dernier ressort. Là se place la *volonté*, et de là aussi nous vient l'idée de liberté, comme puissance supérieure aux déterminations contraires, aux mobiles connus et aux motifs connus.

Alors s'accomplit une dernière transformation de cette idée, qui prend une forme métaphysique. Grâce à notre faculté d'abstraire, nous pouvons considérer une puissance non en tant qu'elle dépend elle-même d'autre chose, mais en tant que quelque chose dépend d'elle; et sous ce rapport abstrait, relativement aux termes inférieurs, elle n'est plus dépendante, mais indépendante; elle n'est plus conséquente, mais antécédente. Soit un motif déterminé : il est clair que je puis ne pas le suivre, si j'en suis un autre; mais cet autre à son tour, je puis ne pas le suivre. J'acquiers donc l'idée de mon indépendance générale par rapport à chaque motif particulier, et je finis même par me persuader que, si je vide la volonté de tout motif, il restera encore une puissance indépendante, une volonté *pure* et *absolue*, analogue à la pensée pure d'Aristote. C'est en faisant ainsi abstraction des limites que nous arrivons à concevoir l'illimité, l'absolu. Nous concevons d'abord l'idée négative d'une *indé-*

pendance absolue, puis l'idée plus positive, mais non moins problématique, d'une *plénitude de puissance;* cette idée n'est autre que celle de la *causalité intelligible* (au sens de Kant), conçue λόγῳ νοθῷ comme pouvant contenir la raison suprême de la *causalité sensible*. Affranchie par pure hypothèse de la loi des antécédents et des conséquents qui constitue le déterminisme, cette causalité tout idéale nous apparaît comme l'idéale liberté.

II. Après avoir indiqué comment l'idée de liberté et de contingence, d'abord physique, puis psychologique, puis métaphysique, naît dans l'individu, nous pourrions examiner comment elle se transmet dans l'espèce par voie d'hérédité. Ici intervient le maître des maîtres, le temps, qui agit en accumulant, en thésaurisant, sous la forme de l'*hérédité* et de la *sélection naturelle*. L'être qui, grâce à quelque circonstance heureuse, se trouve avoir un avantage matériel ou intellectuel sur les autres tend à transmettre sa supériorité de génération en génération; or, l'idée de liberté est une supériorité intellectuelle et morale, l'être qui s'abandonne passivement et auquel fait défaut ce que les physiologistes appellent la *réaction personnelle*, ce que les psychologues appellent la *volonté*, cet être manque de *résistance* et tend à s'effacer, lui et sa génération, dans la lutte pour la vie.

Au contraire, un organisme assez perfectionné pour arriver à se diriger lui-même par la seule idée de sa direction possible, un organisme qui parvient à réagir par la seule pensée d'une réaction possible et bonne, un tel organisme est supérieur aux autres comme l'intelligence est supérieure à l'instinct de la brute. Il ressemble à un banquier qui trouverait moyen d'augmenter son trésor par des idées intérieures et par un désir intérieur, portant ainsi en lui-même une mine pratiquement inépuisable. L'être qui arrive à dire *moi* et à poser son *moi* sous forme de réaction et d'action en face des choses, marque donc un progrès dans l'évolution de la nature. Ce progrès, il le transmet par hérédité, et la sélection assure le triomphe aux volontés les plus énergiques, soit chez les individus, soit chez les peuples. C'est pour cette raison que les nations trop fatalistes finissent par s'immobiliser et par disparaître; les nations *individualistes*, au contraire, qui sont aussi les nations *libérales* et qui favorisent le développement de la volonté personnelle, ont de plus en plus devant elles l'avenir, à la condition, bien entendu, que leur individualisme n'exclue pas l'esprit de communauté et de libre association, c'est-à-dire l'idée et l'instinct de l'*universel*.

De ces lois darwiniennes résulte une transmission héréditaire et un progrès de l'idée de liberté : nous naissons aujourd'hui avec l'idée

de liberté comme nous naissons avec l'idée de l'espace, et il nous est aussi difficile de nous passer de cette idée que de l'idée de l'espace même. Bien plus, nous venons au monde avec la persuasion de notre liberté. La liberté est donc la *forme* héréditaire de la conscience humaine, et le désir de la liberté est l'*instinct* humain par excellence.

D'après ce qui précède, si j'ai le sentiment de n'être pas déterminé dans un acte, ce peut être précisément parce que la détermination individuelle ou générique y est entière. En effet, pour sentir une nécessité et une contrainte, c'est-à-dire au fond un obstacle, il y faut résister en quelque mesure et par cela même n'être pas complètement entraîné; mais, si la détermination se confond avec mon action même, ou plutôt avec mon vouloir, je n'ai plus que le sentiment d'une spontanéité entière. Il ne faut pas se figurer toujours le déterminisme sous la forme anthropomorphique d'une contrainte matérielle, comme celle d'un bras contraint par un autre bras; le déterminisme peut se développer intérieurement à la volonté et au moi; il peut être la volonté même et le moi; il peut être tellement dégagé de résistances extérieures que toute idée de contrainte disparaisse et que la nécessité immanente se voie elle-même spontanéité. La conscience ne saurait donc nous apprendre ni si nous sommes réellement libres, ni s'il existe une réelle puissance enveloppant des possibles, une réelle contingence, par cela même une réelle indétermination des futurs.

Passons maintenant du point de vue subjectif au point de vue des faits objectifs, et examinons si les actions humaines offrent à la science un élément d'indétermination.

II

LA CONTINGENCE DES FUTURS ET SA PRÉTENDUE VÉRIFICATION PAR LES ATTENTES ÉGALES DANS LES JEUX DE HASARD.

Presque tous les philosophes mathématiciens, avec Laplace, Buckle et Stuart Mill, ont trouvé dans le calcul des probabilités et dans la statistique la confirmation du déterminisme; quelques-uns cependant ont essayé, comme Quételet, de réserver à côté de ce déterminisme une place à la liberté et à la contingence; enfin, on a poussé le paradoxe jusqu'à vouloir faire du calcul des chances une probabilité en faveur de la contingence des futurs, et même une sorte de vérification expérimentale du libre arbitre; en nous faisant tirer au sort « dans les loteries », on s'est flatté de « mettre la liberté en expé-

rience autant que faire se peut [1]. » « Les possibles que l'ignorance fait égaux devant l'attente sont *vérifiés* égaux par le fait [2]. » Examinons s'il est vrai que les lois des chances et des grands nombres ne soient pas compatibles avec le déterminisme, et qu'elles soient au contraire favorables à la liberté ou à la contingence.

Ce qui a ici donné lieu aux paradoxes et aux paralogismes, c'est la manière ambiguë et même inexacte dont Laplace a posé le principe du calcul des probabilités. Ce principe n'est point facile à bien établir, comme le prouvent les exemples de Laplace même, de Stuart Mill et de Cournot. « La théorie des hasards, dit Laplace, consiste à réduire tous les événements du même genre à un certain nombre de cas *également possibles, c'est-à-dire tels que nous soyons également indécis* sur leur existence, et à déterminer le nombre de cas favorables à l'événement dont on cherche la probabilité. » Cette définition ambiguë, qui semble identifier l'égale possibilité objective de deux choses avec notre égale incertitude devant les deux choses, est une confusion au moins dans les mots. Supposons que je sois en présence de deux urnes contenant des boules noires et blanches et que j'ignore *également*, moi, la proportion des boules noires contenues dans la première urne et la proportion des boules noires contenues dans la seconde, il n'en résultera pas que les chances de sortie pour les noires soient objectivement *égales* dans les deux urnes en vertu de mon égale ignorance; car la première urne peut se trouver contenir 1 noire seulement sur 100 et l'autre 99 noires sur 100. Il faut donc que notre *égale indécision* ne soit pas seulement fondée sur l'ignorance subjective, mais sur des raisons objectives d'égalité, soit *à posteriori*, soit *à priori*. Sans cela, on tombe sous les objections d'Auguste Comte et sous la définition humoristique du calcul des chances: un calcul qui consiste à regarder l'impossible comme probable et le nécessaire comme incertain. Aux yeux du déterminisme, tout est certain pour qui connaîtrait toutes les causes; quand donc Laplace dit que « les *possibilités* respectives des événements tendent à se développer », entendons simplement que les rapports respectifs *certains* des événements tendent à se développer, ou plutôt sont forcés de se développer et de se manifester à la longue, pour la raison bien simple que ces rapports sont constants et durables parmi d'autres inconstants. Si de plus c'est un rapport d'égalité et d'équilibre, il se manifestera un équilibre, que nous l'ayons attendu ou non.

1. Ch. Renouvier, *Psych.*, II, 105, 94 et 95; *Logique*, II, 384 386.
2. *Id.*, *Logique*, 386.

Tout revient donc à chercher les raisons objectives qui nous permettent, dans certains cas, d'établir un rapport d'*égalité* entre des possibles.

C'est ici que nous retrouvons en présence les deux hypothèses de la contingence et de la nécessité. Les partisans de la contingence disent : — Vous cherchez un fondement objectif à l'égalité des possibles; il est tout trouvé : c'est l'ambiguité des futurs, c'est l'indétermination des futurs, qui va se vérifier dans l'indéterminisme de la volonté. Je tire des boules dans une urne où il y a 100 blanches et 100 noires, je les tire tantôt à un moment, tantôt à un autre, selon ma liberté imprédéterminée; tout est alors déterminé, « sauf le *temps* de l'extraction[1], » lequel dépend de mon libre arbitre. Les éléments du calcul sont en conséquence : 1° l'égalité des chances pour tirer une boule blanche ou une noire, toutes choses égales d'ailleurs, puisqu'il y a 100 blanches et 100 noires; 2° l'égalité des chances pour faire l'extraction à un moment ou à un autre, si le moment ne dépend que de ma liberté indéterminée. Or, ces principes posés, il se trouve qu'*en fait* les chances pour un moment ou pour l'autre se compensent, comme si les extractions étaient en chaque moment *également possibles;* donc elles le sont en fait; donc les divers temps d'extraction sont également possibles pour ma volonté; donc il est probable que je suis libre. « L'homme est alors une source première et instantanée d'actes variables sous des précédents identiques[2]. »

Une chose inquiète à la lecture de ce raisonnement, qui nous fait gagner à la loterie ce gros lot : la liberté! Un mannequin mû par une girouette tournant à tous les vents, et dont le mécanisme serait disposé pour faire sortir ou tomber de l'urne une seule boule à la fois, nous apparaîtrait aussi comme « une source première et instantanée d'actes variables sous des précédents identiques », tranchons le mot, comme un créateur d'actes libres. Sans faire appel à un tel mécanisme, je puis moi-même rendre déterminé le seul élément du problème qui restait indéterminé (le moment de l'extraction), sans que change pourtant ce résultat qui vous semblait contingent. Convenons par exemple, que je tirerai une boule tous les matins au pre-

1. M. Renouvier, *Id.*, 97.

2. *Ibid.* Dans la nature entière, et non pas seulement dans l'homme, on s'est demandé s'il n'y avait pas également place pour une contingence analogue. Et la question est logique; si l'homme est libre, le germe de la liberté doit se retrouver chez tous les êtres vivants, peut-être même, comme le croyait Epicure, jusque dans le pouvoir de clinamen qui appartient à l'atome (Voir. dans la *Morale d'Épicure* par M. Guyau, le chapitre sur la contingence). Est-il bien sûr, a-t-on demandé, qu'il soit possible, même pour une intelligence universelle, de prédire tous les mouvements de la queue d'un chien? (M. Renouvier, *Essai de psychologie,* II, p. 4.)

mier chant du coq, ou, si le coq semble lui-même suspect de libre arbitre, je tirerai la boule toutes les fois qu'une pierre roulera d'un roc voisin où les éboulis sont très fréquents. Mon libre arbitre sera ainsi, autant que possible, éliminé, et cependant le résultat sera le même.

C'est qu'à vrai dire tout est déterminé, même dans les cas de libre arbitre apparent, et, puisqu'on met les déterministes « au défi » de faire comprendre cette détermination dans les jeux de hasard, essayons de l'expliquer en effet par le raisonnement et par l'expérience. Il y a ici une loi intéressante et méconnue, au moyen de laquelle on peut montrer que la recherche de l'indétermination par la volonté produit précisément une détermination réelle. Quand je tire des boules dans une urne, par cela même que je veux tirer *au hasard*, j'avance la main tantôt plus à droite, tantôt plus à gauche; j'épuise dans les deux sens les principales positions possibles *grosso modo*, et en voulant agir d'une manière indéterminée, je détermine une balance de positions possibles. De même encore, dans une loterie où le temps seul est déterminé, j'essaye de varier les instants, et par cela même je saute d'un intervalle à l'autre, d'un nombre à l'autre, entre deux limites plus ou moins distantes, de manière à produire un balancement de nombres. En ayant l'air ici de laisser le temps indéterminé et en le variant dans cette intention, je l'ai encore en réalité déterminé : j'ai voulu et déterminé une bipartition des intervalles de temps en longueurs plus grandes et en longueurs plus petites, mais entre des limites déterminées; j'ai voulu et déterminé un *équilibre*, une *égalité*, une *compensation* [1].

1. Voici une expérience que nous avons faite : nous avons essayé d'écrire au hasard des séries de chiffres pris indifféremment parmi les 10 chiffres 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. En additionnant par groupes de dix les chiffres ainsi sortis, nous avons obtenu pour chaque groupe de dix chiffres des valeurs plus ou moins voisines de 45, qui est précisément la somme des 10 chiffres de la numération. Ex : 1, 6, 5, 4, 8, 9, 7, 3, 2, 0 (total 45); 1, 4, 6, 8, 2, 9, 1, 4, 5, 7 (= 47); 9, 3, 5, 6, 7, 9, 1, 0, 2, 4 (= 46); 5, 6, 7, 9, 8, 0, 3, 4, 1, 6, (= 49); 8, 9, 0, 6, 1, 3, 5, 6, 8, 9 (= 55); 7, 8, 7, 0, 9, 1, 3, 1, 0, 2 (= 38). Ces totaux successifs 45, 47, 46, 49, 55, 38 ont pour moyenne 46. En additionnant deux groupes à la fois formant vingt chiffres, nous obtenions plus régulièrement encore des valeurs voisines de la somme 90. Pourquoi ces résultats? Parce que, pour agir d'une manière *indéterminée* en apparence, nous avions inconsciemment déterminé ce premier point : — Je *varierai* les chiffres. — Ce qui entraîne cette seconde détermination : Je les écrirai tous. — Ce qui entraîne cette troisième détermination : — J'écrirai des chiffres ayant pour total 45, puisque l'ordre des chiffres dans l'addition n'influe pas sur la somme. Si bien que, en voulant laisser un point indéterminé, je l'avais précisément déterminé. Par là, j'étais rentré dans les conditions entrevues par le géomètre Lambert et par Cournot, qui ont remarqué que, dans le rapport de la circonférence au diamètre, les totaux de chaque dizaine de chiffres diffèrent peu de 45, « comme si les chiffres étaient amenés successivement, par un tirage au sort,

Concluons en proposant cette importante loi psychologique : — La prétendue indétermination est une détermination d'équilibre et d'équivalence, c'est-à-dire d'égalité et de bipartition ; donc, tout est déterminé jusque dans la volonté en apparence indifférente, qui ne fait que ne pas se rendre compte de ce qu'elle veut déterminément. Plus nous voulons varier nos volitions pour en montrer l'indéterminisme, plus nous déterminons le milieu et les points d'application, plus nous enserrons notre volonté même dans les lois de ce milieu et de ces points d'application ; et ces lois finissent par devenir de plus en plus manifestes. En voulant agir sans rythme et sans symétrie, nous déterminons un rythme et une symétrie. — On voit combien il est faux de prétendre que l'hypothèse du déterminisme ne peut rendre compte de la répartition symétrique, de l'*égale* possibilité, de l'égale attente qui se manifestent dans les jeux de hasard ou les tirages au sort, et que d'ailleurs les mathématiciens ont mal expliquées [1].

Ce sont au contraire les partisans de la contingence qui ne peuvent rendre compte de l'attente égale répondant à des possibilités égales (comme celle d'extraire une boule blanche et celle d'extraire une noire). Voyons comment ils essayent, eux, de fonder le calcul des probabilités. Puisque, disent-ils, la loi des grands nombres, qui suppose des possibilités égales, s'applique « aux probabilités des phénomènes soumis à la volonté » dans les tirages au sort,

dans une urne les renfermant en proportions égales. » Nous avons expérimenté sur plusieurs quotients de nombres quelconques, et nous avons remarqué une régularité analogue. Par exemple, la division de 145 par 21 donne 6, plus la fraction décimale périodique 9, 0, 4, 7, 6, 1, 9, 0, 4, 7 (= 47 ; 6, 1, 9, 0, 4, 7. 6, 1, 9, 0 (= 43) ; 4, 7, 6, 1. 9, 0, 4, 7, 6, 1 (= 45) ; etc., dont les trois premières dizaines ont exactement pour moyenne 45. D'autres fractions non périodiques ont la même moyenne approximative ; d'autres ont une moyenne supérieure ou inférieure, mais toujours régulière ; par exemple 918 divisé par 421 amène une fraction qui, de dix chiffres en dix chiffres, donne pour totaux des nombres voisins de 37. Cela tient à des lois inconnues qui tantôt amènent tous les chiffres, tantôt en excluent certains.

1. En quoi, pourrait-on demander à M. Renouvier, le rapport d'égalité, le rapport de 100 à 100 par exemple, serait-il incompatible avec la nécessité et la certitude ? Est-ce qu'il est défendu à la nécessité de produire des effets qui s'équilibrent, comme la puissance et la résistance d'un levier ? Est-ce qu'il n'y a pas des effets de neutralisation mutuelle jusque dans les rayons lumineux ? Rien de plus compatible avec le déterminisme que l'égalité. Quand on joue à pile ou face (et vous pourriez confier à une machine le soin de jeter les pièces en l'air), il est théoriquement *certain* que la relation d'équilibre et d'égalité s'établira à la longue, et, dans le cas particulier, il est pratiquement *logique*, eu égard non seulement à notre ignorance subjective du cas particulier, mais encore et surtout à notre connaissance objective du rapport général ou constant, d'agir en nous réglant sur cette relation d'égalité qui est la seule chose connue. Nous pourrons nous tromper pour un, deux, trois cas, non pour dix mille.

« nous pouvons croire *probablement* que les phénomènes de cette classe ne sont pas en général prédéterminés [1]. » C'est là un paralogisme essentiel : de ce que des phénomènes ne sont pas prédéterminés en un seul sens, mais en deux sens entre lesquels ils se répartissent, on conclut indûment qu'ils ne sont prédéterminés en aucun sens. Mais prenons un exemple concret. De ce que les pluies qui tombent sur une ligne de partage des eaux ne sont pas préterminées à tomber en une seule direction et sur un seul versant, mais déterminées en deux sens et sur deux versants, entre lesquels il est possible qu'elles se partagent *également*, il n'en résulte pas que les pluies ne soient prédéterminées à tomber en aucun sens et que chaque goutte soit libre de choisir entre le versant de l'Océan et le versant de la Méditerranée. Il est au contraire nécessaire : 1° que les gouttes tombent; 2° qu'elles tombent sur un versant ou sur l'autre; 3° que la *moitié* tombe sur le premier versant et l'autre moitié sur le second si la configuration du sol et la position des nuages entraînent cette répartition égale; 4° que celui qui connaît cette configuration du terrain et des nuages, mais qui ne connaît pas dans le détail la trajectoire des gouttes particulières, attende une chute *également* répartie à droite ou à gauche; 5° que cette attente de possibilités égales se vérifie sur les grands nombres par deux fleuves, de grosseur sensiblement égale, mais dirigés sur des versants opposés. Si au contraire les gouttes d'eau étaient libres ou le nuage libre, c'est alors que nous ne pourrions plus savoir si le nuage lancera ses eaux vers l'Océan ou vers la Méditerranée; par conséquent, nous aurions beau connaître l'*égalité* matérielle des deux pentes et la répartition égale des nuages qui les dominent, nous ne pourrions pas conclure à une *égale* répartition des gouttes d'eau [2].

1. Renouvier, *ibid.*, p. 96.

2. Ce premier paralogisme pourrait être invoqué et l'a été de fait en faveur des miracles divins tout comme pour le miracle intérieur du libre arbitre. « J'admets, — dit Joseph de Maistre pour justifier les prières en faveur de la pluie —, que dans chaque année il doive tomber dans chaque pays précisément la même quantité d'eau : ce sera la *loi invariable;* mais la distribution de cette eau sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la *partie flexible* de la loi. Ainsi, vous voyez qu'avec vos lois invariables nous pourrons fort bien encore avoir des inondations et des sécheresses, des *pluies générales* pour le monde, et des *pluies d'exception* pour ceux qui ont su les demander... Déjà, dans les temps anciens, certains raisonneurs embarrassaient un peu les croyants de leur époque en leur demandant pourquoi Jupiter s'amusait à foudroyer les rochers du Caucase ou les forêts inhabitées de la Germanie... Mais le tonnerre, quoiqu'il tue, n'est cependant point établi pour tuer; et nous demandons précisément à Dieu qu'il daigne, dans sa bonté, envoyer ses foudres sur les rochers et sur les déserts, ce qui suffit sans doute à l'accomplissement des lois physiques. » L'auteur d'un *Essai sur les lois du hasard*, M. de Courcy, dit que tout au moins Dieu peut nous envoyer une *pensée* qui nous détourne

Non seulement la prédétermination n'exclut pas la répartition égale en deux sens, mais c'est l'imprédétermination qui l'exclut. Les partisans du libre arbitre et de la contingence ne se tirent ici d'affaire que par un second paralogisme. « L'intervention de l'*indéterminé* et de l'*imprévoyable*, prétendent-ils, *ne peut* avoir que des effets qui se détruisent mutuellement » et s'égalisent [1]; donc l'indétermination fonde seule les attentes égales. — Pétition de principe. Pourquoi les effets contingents et indéterminés du libre arbitre seraient-ils précisément déterminés selon un rapport d'égalité? Pourquoi la compensation serait-elle la loi constante, la détermination constante de ce que vous déclarez indéterminé? pourquoi l'équivalence ou la neutralisation mutuelle serait-elle la loi « prévoyable » d'un libre arbitre « qui agit en divers sens imprévoyables »? Si je suis vraiment libre de remuer mon bras à droite ou à gauche, pouvez-vous savoir si je le porterai librement *autant de fois* à gauche qu'à droite? — Oui, dites-vous, puisque vous n'avez pas de raison pour un côté plutôt que pour l'autre. — Mais l'*absence* de raisons n'entraîne pas l'*égalité* de raisons, et la confusion des deux choses est inadmissible; si, en fait, quand je remue mon bras au hasard et mécaniquement, je finis

de l'endroit où va tomber soit la foudre, soit une pierre. « Que le lieu et l'instant où tombe la pierre, dit-il, soient précisément le lieu et l'instant où passait un homme qui la reçoit sur la tête et en est écrasé, voilà certainement une coïncidence fortuite, à laquelle on ne peut ni assigner ni même comprendre aucune cause (!)... Sans violer les lois naturelles, sans les interrompre, Dieu ne pourra-t-il pas m'inspirer la pensée de ralentir *librement* mes pas ou d'en changer la direction? Et, si la prière de ma mère n'est venue éveiller sa sollicitude qu'au moment où j'étais arrêté déjà sur le lieu menacé, ne pourra-t-il pas influencer ma volonté toujours libre, de manière que je m'éloigne avant la catastrophe? Ainsi toutes les lois seront observées : celles de la nature physique ne recevront aucune atteinte; ma liberté sera entière, et c'est par un acte libre que je me serai éloigné si à propos. Dieu aura seulement influencé ma volonté sans l'asservir, de la manière propre à sa providence. » On a demandé avec raison à M. de Courcy, « assureur émérite », s'il ne devrait pas, en assurant quelqu'un contre les accidents, mettre comme clause principale de la police d'assurance l'obligation de prier, puisque les hommes religieux sont moins exposés aux accidents que les impies. Nous lui demanderons à notre tour si ce ne serait pas un bon calcul pour une compagnie d'assurances de faire dire des prières pour ses assurés : ce serait tout profit pour ces derniers comme pour la compagnie. Peut-être alors la statistique constaterait-elle une différence édifiante entre la proportion des accidents ou de la mortalité dans les compagnies religieuses et dans les compagnies non religieuses. — On le voit, avec de petites exceptions, de petits « interstices dans les lois de la nature » comme ceux de M. Renouvier, ou même avec de simples petites ambiguïtés, comme celles qui existent dans les bifurcations d'intégrales de M. Boussinesq, on peut assurer à l'intervention miraculeuse de Dieu un domaine fort respectacle et concilier (en apparence) la contingence avec la mécanique elle-même.

1. M. Renouvier, *Crit. phil.*, 5 août 1880, p. 36.

par le remuer autant de fois à droite qu'à gauche, ce n'est pas parce qu'il n'y a point de raisons, c'est au contraire parce qu'il y a juste autant de raisons *nécessaires* pour que le courant oscille tantôt à droite et tantôt à gauche, de manière à montrer ainsi sur les grands nombres et les moyennes la régularité mécanique (et non libre) d'un pendule ou d'une balance. Le *balancement* n'est pas l'absence de loi, c'est une *loi* rythmique aussi déterminée que le retour périodique de la terre au même point de son orbite. Est-ce que le rapport = n'est pas un rapport déterminé? De quel droit en fait-on l'expression de l'indéterminisme [1]?

Oui sans doute, « le tout, dans cette affaire, est de comprendre *n'importe comment* la neutralisation des causes qui n'entrent pas dans le calcul du probable; il ne faut rien de plus au mathématicien, et il n'a le droit de rien demander au delà [2]. » Mais précisément le libre arbitre sans loi empêche de comprendre la loi de neutralisation des causes, et le mathématicien a le droit d'affirmer, ou que le libre arbitre n'existe pas, ou qu'il est comme s'il n'était pas quand il s'agit de loteries, de grands nombres et de moyennes. Loin de dire que « tout se passe comme s'il y avait réelle liberté », il faut dire : « Tout se passe comme s'il n'y avait aucune liberté. »

III

LA CONTINGENCE DES FUTURS ET SA PRÉTENDUE CONCILIATION AVEC LES LOIS DE LA STATISTIQUE

Dans la statistique, nous n'avons plus affaire à des possibilités

1. On insiste et on dit : « L'égalité est, sinon la loi des faits supposés libres, au moins celle de notre attente devant les actes libres. » — Parler ainsi, c'est revenir à l'erreur de Laplace, qui confond l'attente dans l'ignorance avec l'attente fondée sur l'égalité connue des chances; la loi de notre attente, devant des actes de libre arbitre, n'est pas 1/2; elle est x. Si, en fait, notre attente est 1/2, c'est précisément parce que nous éliminons toute hypothèse de liberté subjective pour considérer seulement les rapports objectifs des chances, qui nous apparaissent *dans ce cas* aboutir à un rapport nécessaire d'*égalité*. Ce rapport d'égalité, loin de se fonder sur la présence de la liberté, se fonde au contraire sur son absence. S'il y avait réellement libre arbitre, il y aurait un point, ne fût-ce qu'un seul, un point absolument indéterminé, sans loi, qui suffirait à contrebalancer toutes les autres lois, à les frapper d'inexactitude, et qui en particulier permettrait, toutes choses étant *égales* d'ailleurs, de produire cependant des effets non *égaux* en nombre, par exemple des mouvements à gauche plus nombreux que les mouvements à droite, en dépit de l'équilibre des muscles et de l'équilibre des courants cérébraux.

2. M. Renouvier, *Ib.*, p. 35.

égales, mais à des *possibilités inégales*, ou plutôt à des rapports respectifs *certains* d'*inégalité*. Quételet, après avoir montré que la régularité des actes libres est encore plus grande que celle de tous les autres phénomènes, essaye pourtant de sauver le libre arbitre. Voyons les objections au déterminisme qu'on a faites en se plaçant à son point de vue.

Première objection. — La loi des grands nombres, dit Quételet, ne régissant que le collectif, ne détermine pas chaque acte en particulier. « Toutes les applications qu'on voudrait en faire à un homme en particulier seraient essentiellement fausses, de même que si l'on prétendait déterminer l'époque à laquelle une personne doit mourir en faisant usage des tables de mortalité. » — Quételet se réfute lui-même par cet exemple. Un individu ne meurt pas librement; si vous ne pouvez prédire sa mort, à lui, par les tables de mortalité, il n'en résulte pas que cette mort ne soit point déterminée par un concours et une composition de lois nécessaires. Supposer le libre arbitre là où les autres lois suffisent à l'explication, c'est faire une supposition gratuite, comme si, après avoir expliqué les gelées d'avril par les causes ordinaires, on s'obstinait à maintenir par surcroît l'influence de la lune. Les aberrations de mémoire relevées dans la suscription des lettres sont régulières comme les suicides; il n'en résulte pas que les erreurs de suscription soient volontaires.

Deuxième objection. — La loi des grands nombres, dit-on, est approximative, et en général toutes les lois de la nature sont invérifiables dans leurs derniers détails; donc il reste dans le détail une place à la contingence. La science, dit M. Zeller, a seulement pour objet les *lois* générales, et la contingence peut ne porter que sur les faits particuliers. — On pourrait, par ce raisonnement, laisser place jusque dans la loi d'Archimède à l'action des anges et des démons, car on ne peut vérifier la loi dans le menu détail, et, outre que toute loi est *générale*, elle semble toujours approximative. Mais n'est-il pas logique d'expliquer les écarts apparents d'une loi dans les faits particuliers par sa composition avec une autre loi, comme on explique la déclinaison d'une pierre qui tombe par la rencontre d'un obstacle [1] ?

1. M. Boutroux, après avoir lui-même reconnu que la statistique n'est pas une preuve de la contingence (p. 64), aboutit cependant à dire: « L'indétermination qui subsiste invinciblement dans les *moyennes* relatives aux ensembles mécaniques les plus considérables a vraisemblablement sa raison dans la contingence des détails » (p. 68). Cette assertion s'accorde difficilement avec ce qu'il vient de dire : « L'indétermination apparente des cas particuliers ne s'évanouit-elle pas si l'on admet l'existence, dans la nature, de deux sortes de causes : les unes convergentes, etc.? » (p. 15). « Toute constatation expérimentale, a dit excellemment M. Boutroux, se réduit en définitive à ressesser la

Troisième objection. — La loi des grands nombres implique *à priori*, dit-on encore, et la statistique constate *à posteriori* des *exceptions;* la loi des grands nombres ne peut donc prouver précisément que tous les actes soient prédéterminés sans exception ; ce serait faire servir les exceptions à prouver qu'il n'y en a pas. — Sophisme. Quand la statistique suppose des exceptions pour les faire rentrer dans la règle du déterminisme, elle ne suppose que des exceptions *apparentes*, des combinaisons particulières. Quelle « contradiction » y a-t-il à dire qu'une exception *apparente* n'est pas *réelle?*

Quatrième objection. — La détermination du tout n'entraîne pas la détermination des parties. Supposons, a-t-on dit, des boules prenant leur couleur elles-mêmes dans une urne ; peu importe qu'elles l'aient d'avance ou la prennent au moment de l'extraction, pourvu que la proportion du noir et du blanc subsiste [1]. — Mais, si les boules prenaient réellement elles-mêmes leur couleur, la proportion pourrait-elle subsister? — Oui, dit-on, en raison des causes qui tendent à rendre telle boule blanche plutôt que noire [2]. — A la bonne heure; mais alors ce sont les causes qui agissent, et votre libre arbitre est tout platonique. S'il était réel et agissant, il y aurait ici encore un point indéterminé, sans loi, qui suffirait à contrebalancer toutes les autres lois, et vous ne pourriez plus, par exemple, imposer par le calcul aux boules d'une urne cette loi *à priori :* — Sur mille tirages, vous serez neuf cent quatre-vingt-dix-neuf blanches et une noire.

valeur de l'élément mesurable des phénomènes entre des limites aussi rapprochées que possible. Jamais on n'atteint le point précis où le phénomène commence et finit réellement... Ainsi nous ne voyons en quelque sorte que les contenants des choses, non les choses elles-mêmes. » Mais M. Boutroux ajoute : — « Nous ne savons pas si les choses occupent dans leurs contenants une place *assignable*. A supposer que les phénomènes fussent indéterminés, mais dans une certaine mesure seulement, laquelle pourrait dépasser invinciblement la portée de nos grossiers moyens d'évaluation, les apparences n'en seraient pas moins exactement telles que nous les voyons. On prête donc aux choses une détermination purement hypothétique, sinon inintelligible, quand on prend au pied de la lettre le principe suivant lequel tel phénomène est lié à tel autre phénomène » (p. 28). — Il nous semble que l'ingénieux métaphysicien se place ici au contre-pied de la vérité, et qu'on pourrait lui dire : C'est précisément votre hypothèse de l'*indétermination* qui est 1° « inintelligible », 2° « purement hypothétique », 3° « contraire à toute induction ». En effet, si je puis, même expérimentalement, « resserrer la valeur » de l'élément prétendu indéterminé entre des limites aussi rapprochées qu'il est possible, c'est le cas de passer *à la limite* en disant que l'indétermination supposée est comme si elle n'existait pas ; de même, si je vérifie ma loi de physique entre des limites indéfiniment rapprochées, il ne me viendra jamais à l'esprit de supposer qu'en allant plus loin la loi cesse, à moins qu'elle ne se compose avec une autre loi.

1. M. Renouvier, *ibid.*

2. *Ibid.*

— On insiste et on dit : — De ce qu'*un* cas sur mille est nécessaire, il n'en résulte pas qu'en particulier « *cet* un sur mille soit nécessaire [1]. » — Pour répondre à cette objection, prenons un exemple : supposons qu'il y ait une mort certaine sur mille personnes qui s'embarquent; il faut, si nous sommes mille à nous embarquer, que l'un de nous meure dans un naufrage; qui décidera la victime tributaire? Le concours des circonstances particulières, l'intersection des séries de lois; si je connaissais mieux le détail des choses, je pourrais savoir que c'est *moi* qui suis l'un sur mille, parce que je m'embarque sur une mer plus dangereuse, par un mauvais temps, sur un mauvais navire, dans telle circonstance fâcheuse, etc. Pareillement, s'il faut qu'il y ait, je suppose, un assassin sur mille, celui qui se trouvera dans les circonstances spéciales de tempérament, d'éducation, d'entraînement, etc., sera la victime prédestinée au minotaure du crime. Quelle différence peut-on établir entre les deux cas, sinon artificiellement, quoique le naufrage soit involontaire et l'assassinat volontaire? En combinant des lois avec des lois, des formules statistiques avec des formules statistiques, on pourrait, sur les mille, en éliminer neuf cent quatre-vingt-dix, et les dix qui resteraient pourraient dire : — L'un de nous sera assassin. — On pourrait encore pousser le calcul plus loin et, en tenant compte des circonstances, en éliminer huit. Alors se poserait pour les deux restants le dilemme tragique : — Il faut que l'un de nous tue. — Et, avec un peu plus de connaissance des causes, l'un des deux restants pourrait enfin s'écrier : — Celui qui doit tuer, c'est moi. — Mais il lui resterait dans cette pensée même une ressource, et la réaction de l'idée sur le fait pourrait l'empêcher de commettre le meurtre.

Cinquième objection. — Les moyennes, dit Quételet, s'altèrent avec le temps ; or cette altération ne peut être due, quand les causes physiques restent les mêmes, « qu'à l'action perturbatrice de l'homme [2] » ; elle est un effet de l'exercice des libertés individuelles. — Pourquoi, répondrons-nous, ne serait-elle pas aussi bien et mieux encore l'effet du progrès intellectuel, de l'adoucissement des mœurs, de l'évolution sociale ? C'est par le perfectionnement de ses idées et de ses sentiments que l'homme « maîtrise les causes, modifie leurs effets et cherche à se rapprocher d'un état meilleur. » Les idées sont des forces directrices et correctrices; on ne peut donc conclure de la variabilité à la liberté [3].

1. M. Renouvier, *ibid.*
2. *Physique sociale*, t. I, 18.
3. « Est-il un homme, a-t-on demandé, dont le caractère soit réellement *invariable?* Est-il une nation dont l'histoire entière soit l'expression d'une

IV

CONCLUSION : LA RÉACTION DE L'IDÉE SUR L'AVENIR PRÉVU.

Loin d'exclure la réaction de l'idée sur le fait, un déterminisme bien entendu la présuppose. Et il faut concevoir cette réaction comme capable d'une énergie et d'une flexibilité dont les bornes nous sont inconnues. Le possible et le probable ont beau n'être au fond que des idées, auxquelles répondent primitivement dans les objets des rapports réels et certains, ces idées réagissent secondairement sur la nécessité aveugle. L'idéale indétermination de l'avenir ne peut précisément pénétrer dans le déterminisme même que sous cette forme d'idée, et d'idée directrice.

Si nous pouvions tenir compte de tout ce qui agit dans l'âme d'un homme, dit Kant, nous pourrions calculer sa conduite future; on a essayé de retourner ici contre Kant le principe même dont il est parti, à savoir que les phénomènes, ou cela seul qui est objet de représentation, tombent sous le déterminisme. Qu'est-ce qui est objet de représentation ? Des faits ; or, selon certains néo-kantiens ou criticistes, les faits ne peuvent être que ce qui est accompli déjà. « Le passé est donc seul soumis aux lois nécessaires. Il serait contradictoire de nous dire que l'avenir peut nous être représenté et plus évidemment encore de dire qu'il peut nous être présenté... Cet avenir prétendu n'est qu'un passé décoré du nom de futur. L'avenir ne peut donc être déterminé[1]. » — « Dans ce passé, a-t-on dit encore, qui a été et qui est, avec le présent, la seule réalité *achevée* ou s'achevant, il y a une nécessité... ; mais le futur est encore dans le néant ; on ne peut pas dire qu'il soit nécessité, car il n'est pas[2]. » Nous ne saurions admettre ce raisonnement. Le déterminisme ne porte pas seulement sur les *phénomènes* et sur les faits accomplis,

seule et même idée ?... Ainsi la variabilité se retrouve jusque dans les profondeurs les plus reculées de la nature humaine. » (M. Boutroux, *id.* 138, 142.) Assurément; mais la question est de savoir si la variabilité se produit librement et sans loi, ou si elle se produit selon des lois déterminées. Qui dit déterminisme ne dit pas pour cela immobilité, puisque au contraire le déterminisme est par définition même la loi du *changement*, la loi des antécédents et des conséquents.

1. Ce sont les expressions de M. Burdeau, dans un remarquable compte-rendu consacré à M. Renouvier.

2. M. Penjon, leçon d'ouverture publiée par la *Critique philosophique* du 10 mars 1883.

mais sur leurs *lois* de succession. Or, si le phénomène est passé, la loi peut et doit être toujours présente. Ce n'est donc pas seulement « le passé qui est soumis aux lois nécessaires » ; par cela même que nous concevons des lois et encore mieux des lois nécessaires, ces lois sont indépendantes du temps et des termes mêmes qu'elles relient. Donc encore, si nous nous *représentons* ou *présentons* l'avenir, ce n'est pas seulement en nous représentant des phénomènes passés, mais en concevant des rapports présents et futurs; il n'y a là rien de contradictoire. L'avenir n'est pas un simple passé décoré du nom de futur : c'est le *passé*, plus une *loi* qui est toujours actuelle. Donc enfin « l'avenir peut être déterminé ». — D'ailleurs l'argument qu'on vient de lire prouverait trop et s'appliquerait même aux lois physiques et astronomiques; on ne pourrait plus prédire une éclipse, pour cette raison qu'elle est un passé décoré du nom de futur ou qu'une éclipse à venir ne peut être nécessitée, puisqu'elle n'est pas. La vraie question, en un mot, n'est point de savoir si les phénomènes futurs peuvent être présents, mais si leur loi et leurs conditions peuvent être présentement données et relier les divers moments de la durée.

Loin de croire ainsi qu'il soit impossible et même, comme on l'a dit, condradictoire de se représenter l'avenir dans la pensée, nous croyons que c'est seulement en nous représentant notre avenir qu'il nous est possible, *à nous*, de le faire exister *par nous*. Il y a, nous l'avons vu, un curieux problème qui rentre dans la question générale de l'influence des idées : c'est de savoir si l'individu ne pourrait pas faire lui-même, et non pour un autre, mais pour soi, le calcul de la conduite à venir. Il ne s'agit plus ici d'un monde qui m'est pour ainsi dire extérieur et étranger, et qui va son chemin sans se douter que je détermine en ce moment *à priori* la trajectoire qu'il va suivre; il s'agit de cet individu qui est en moi, qui est moi-même, et dont je veux prédire toutes les démarches à venir [1].

Il semble que, si la prévision est possible quelque part, c'est surtout quand il s'agit de moi-même, à la condition que je devinsse tout entier transparent pour ma conscience; je me suppose donc capable de faire ce calcul avec toute la compétence requise, comme l'intelligence universelle dont parlent Laplace et du Bois-Reymond. « Une pareille vue de l'avenir, a dit un partisan du fatalisme, serait le plus cruel des supplices [2]; » nous nous sentirions « aussi impuis-

1. Sous cette forme, le problème nous a été posé jadis à nous-même, comme application immédiate de notre théorie sur la *Liberté et le déterminisme*, par M. Emile Boirac.

2. Le docteur Le Bon, *l'Homme et les Sociétés*, I, 455.

sants à agir qu'à modifier le cours des astres »; si l'esprit doué de cette prescience, prophète clairvoyant, « ne savait d'avance combien seraient vains les vœux qu'il pourrait former, il en formerait un seul, celui de perdre toute sa science de l'avenir, » pour recommencer à vivre dans un monde comme le nôtre, où l'immense majorité des hommes ne pensent pas, où la foule inconsciente semble avoir compris la profondeur du conseil donné à Faust par son conseiller railleur : « traverse le monde sans rien approfondir. »

Il y a dans ce découragement un fatalisme excessif, où se glisse encore un souvenir du λόγος ἀργός. L'analyse du problème n'est pas poussée assez loin. Soit ma conduite à venir complètement déterminée ou tout au moins partiellement déterminée dans toutes ses circonstances importantes; me voilà en possession du tracé de la trajectoire que je vais décrire : il s'agit de savoir si l'avenir vérifiera ma prévision. Mais voici ce qui va se produire, en vertu même de la réflexion de la conscience sur soi. Si tout ce qui arrive dans le présent a une cause dans le passé, tout ce qui arrive dans le présent est aussi une cause pour l'avenir : ces deux propositions réciproques sont le fondement même du déterminisme. Par suite, outre les causes qui constituent mon état présent et dont j'ai calculé les effets, il y a une autre cause qui doit aussi exercer son influence sur l'avenir : à savoir le résultat de mon calcul ou ma prévision ellemême, qui, étant comme une expérience anticipée, a pour modifier la conduite la même propriété qu'aurait l'expérience. L'avenir, en tant qu'il est pensé et produit par moi-même, est donc un avenir modifiable pour moi-même. En d'autres termes, connaître l'avenir, c'est connaître tous les effets des causes actuellement ou prochainement agissantes; mais, parmi ces causes, une des principales, une de celles qui peuvent et doivent modifier les effets de toutes les autres, c'est précisément la connaissance même et l'idée de tous ces effets ou de l'avenir; il ne faut plus alors poser comme entièrement déterminé indépendamment de ma connaissance ce qui n'est déterminé en partie que par cette connaissance elle-même [1].

Conclurons-nous de là que l'individu ne peut, sans contradiction, supposer son avenir « absolument prédéterminé et objet d'une prévision infaillible? » C'est aller beaucoup trop loin. Ce qui est vrai, croyons-nous, c'est ce que nous avons essayé d'établir ailleurs : quoi qu'il fasse, l'être pensant ne peut se considérer lui-même comme un mécanisme entièrement passif. La prévision n'est pas une simple prescience contemplative qui verrait d'avance s'écouler sans elle le fleuve

1. Comparez *la Liberté et le déterminisme*, 2e partie.

des choses; elle modifie et produit en partie ce qu'elle prévoit : elle est pour ainsi dire une *prémotion*.

Aussi nous concevons-nous plutôt dans l'avenir sous la forme de la liberté, tandis que nous arrivons par la réflexion et l'analyse à déterminer pourquoi nous avons agi de telle manière dans le passé. L'intelligence est à la fois le pouvoir de lier et celui de délier; en pensant les choses du dehors, nous les lions, et la science même consiste dans cette liaison; en les pensant du dedans et en nous, surtout en nous pensant nous-mêmes, nous pouvons nous délier en une certaine mesure par rapport à l'extérieur, mais en nous reliant toujours à quelque chose d'intérieur ou de supérieur. L'idée de l'avenir indéterminé tend ainsi à *déterminer*, dans le cours des choses, par une sorte d'interférence, une certaine *indétermination* partielle et relative, un certain équilibre qui peut amener la partielle dépendance des choses par rapport à notre pensée agissante, non plus seulement voyante ou expectante. Nous pourrions donc dire dans cette mesure, comme le Dieu de Bossuet : — Je ne pense pas les choses futures uniquement parce qu'elles seront, mais elles seront en partie parce que je les pense.

ALFRED FOUILLÉE.

SUR LA COMPARAISON DU TEMPS DE RÉACTION
DES DIFFÉRENTES SENSATIONS

Tous ceux qui s'occupent de psychologie physiologique savent ce qu'on entend par *temps physiologique* ou *temps de réaction* d'une sensation, et il est inutile de revenir ici sur ce point. On sait encore que ce temps de réaction est loin d'être un tout homogène ; c'est au contraire un ensemble excessivement complexe, dans lequel entrent un certain nombre d'éléments qu'il est possible de dissocier par l'analyse et qu'il importe d'étudier à part.

Nous pouvons, en effet, décomposer ce temps de réaction en un certain nombre de périodes successives. Ces périodes sont les suivantes :

1° Excitation de l'appareil sensitif par l'agent extérieur;

2° Transmission de l'excitation par le nerf sensitif jusqu'aux centres sensitifs;

3° Excitation des centres sensitifs;

4° Série des actes cérébraux qui transforment la sensation en idée d'un mouvement volontaire;

5° Excitation du centre moteur;

6° Transmission motrice;

7° Excitation des terminaisons nerveuses motrices (plaques motrices terminales);

8° Contraction musculaire.

On pourrait, comme on le verra plus loin, multiplier encore plus ces périodes, en poussant jusqu'au fond l'analyse des phénomènes; mais, pour le moment, cette division est suffisante au point de vue du sujet que je me propose d'étudier.

Ce sujet est le suivant : Jusqu'à quel point peut-on comparer les diverses sensations sous le rapport du temps de réaction?

Pour répondre à cette question, il faut passer en revue chacune des périodes énumérées plus haut, en comparant pour toutes les sensations les périodes correspondantes.

En se livrant à cet examen, on voit au premier abord que les actes compris sous les rubriques 5°, 6°, 7° et 8° sont identiques pour toutes les sensations, et on peut en conclure avec une extrême vraisemblance que les périodes qui leur correspondent ont toujours la même durée, les conditions de production étant les mêmes, toutes choses égales d'ailleurs. Ainsi, par exemple, la contraction musculaire qui signale le moment de la perception aura la même durée, qu'elle signale une perception tactile ou une perception visuelle, en admettant bien entendu que les conditions de milieu restent les mêmes dans les deux cas. En fait, cette dernière condition peut être difficile à réaliser; mais c'est ce qui arrive dans toute recherche expérimentale, et cette difficulté n'est pas plus grande à surmonter dans le cas actuel qu'elle ne le serait dans n'importe quelle recherche physiologique. C'est à l'expérimentateur à se placer toujours dans les mêmes conditions pour rendre ses expériences comparables.

Si les périodes 5°, 6°, 7°, 8° peuvent à bon droit être considérées comme ayant la même durée dans chaque groupe de sensations, il n'en est peut-être plus de même de la période 4°; celle-ci comprend en effet une série complexe d'actes cérébraux qui vont depuis la sensation jusqu'à l'idée d'un mouvement volontaire, actes cérébraux qui mettent en jeu un certain nombre, encore inconnu, de centres échelonnés entre les centres sensitifs purs et les centres moteurs, et dont le fonctionnement nous échappe. Ces centres agissent-ils de la même façon et dans le même temps pour toutes les sensations? Il nous est impossible de l'affirmer. Cependant, *à priori*, les variations de durée, si elles existent, doivent être bien peu considérables, et nous pouvons, il me semble, quoique avec certaines réserves, admettre l'égalité de durée de la période 4° pour toutes les sensations.

Des considérations qui précèdent, on peut donc conclure, sinon d'une façon absolue, au moins avec un très grand degré de vraisemblance, que les périodes 4° à 8° ont une durée égale pour toutes les sensations.

Mais, pour les périodes 2° et 3°, il n'en est plus tout à fait ainsi. Rien ne nous dit que la transmission nerveuse se fasse avec la même vitesse dans le nerf optique et dans le nerf auditif, dans le nerf olfactif et dans un nerf tactile; rien ne nous dit que l'excitation d'un centre cérébral gustatif prenne le même temps que l'excitation d'un centre cérébral visuel. On peut, à la rigueur, regarder la chose comme possible, comme probable même, mais non comme certaine. En tout cas, il n'en est plus de même si l'on considère la période 1°, celle qui correspond à l'excitation de l'appareil sensitif par l'agent extérieur.

Ici, une analyse minutieuse est indispensable, et je suis obligé d'entrer dans quelques détails.

Dans tout organe de sensibilité spéciale, entre les filets nerveux terminaux et le monde extérieur, se trouvent interposés deux ordres d'appareils ou d'organes : 1° des organes nerveux périphériques, cônes ou bâtonnets de la rétine, corpuscules du tact, etc. ; 2° des organes de protection ou de perfectionnement, milieux transparents de l'œil, couches épithéliales, etc. Par conséquent, tout agent extérieur susceptible de déterminer une sensation spéciale rencontrera successivement :

1° Un appareil de protection ou de perfectionnement, de nature non nerveuse, différent pour chaque sens ;

2° Un appareil terminal ou des organes périphériques spéciaux, de nature nerveuse, mais différents par leur structure pour chaque sens ;

3° Les filets nerveux sensitifs dont la structure paraît à peu près la même dans tous les sens ; il y aurait cependant encore quelques réserves à faire sur ce point.

Voyons comment fonctionnent ces divers appareils, et, pour cela, prenons d'abord un sens quelconque, la vue par exemple.

Quand un rayon de lumière vient frapper la rétine, avant d'arriver sur la couche impressionnable de cette membrane, il doit traverser les milieux transparents de l'œil et les couches antérieures de la rétine. Quelque court qu'il soit, il faut donc un certain temps pour que les vibrations lumineuses se transmettent de la face antérieure de la cornée à la face antérieure de la couche des bâtonnets, en considérant ces bâtonnets (avec les cônes) comme les éléments terminaux, les organes périphériques du nerf optique. Les vibrations lumineuses agissent alors d'une façon encore inconnue sur ces cônes et ces bâtonnets, et ces éléments subissent une certaine modification ; mais cette modification n'est pas instantanée ; quelle que soit sa nature, il faut un certain temps pour qu'elle se produise et qu'elle acquière l'intensité nécessaire pour qu'elle puisse exciter, à son tour, la terminaison nerveuse. Il y a donc là un *temps perdu* analogue au temps perdu de la contraction musculaire. Enfin, le filet nerveux terminal est lui-même excité par cette modification du bâtonnet auquel il est rattaché plus ou moins immédiatement, et, là encore, on retrouve un *temps perdu* nécessaire pour la mise en jeu des propriétés du nerf, pour son passage de l'état de repos à l'état d'activité. Dans les actes que nous venons d'étudier, on peut donc distinguer trois périodes successives :

Première période : traversée des vibrations lumineuses jusqu'à la membrane de Jacob (couche impressionnable de la rétine);

Deuxième période : modification des cônes et des bâtonnets;

Troisième période : excitation des terminaisons nerveuses.

Ces trois périodes se retrouvent pour toutes les sensations spéciales, ouïe, tact, odorat, goût. Seulement, un fait capital les différencie les unes des autres : c'est que la *durée* de chacune de ces trois périodes varie pour chacune des sensations. Prenons, en effet, la première période. Pour la vue, elle peut être considérée comme instantanée, eu égard à la vitesse de la lumière. Pour l'ouïe, elle doit être déjà beaucoup plus lente si l'on se rappelle la vitesse de transmission du son dans les différents milieux; mais cette première période est encore très courte. Il serait même facile, s'il y avait à cela un intérêt quelconque, de calculer exactement cette durée avec les données physiques qu'on possède sur la vitesse de la lumière et du son. Pour le toucher, il faut encore un certain temps pour que l'ébranlement mécanique produit par un corps qui arrive au contact de l'épiderme se transmette jusqu'aux corpuscules du tact; ce temps, nous ne le connaissons pas jusqu'ici; mais, *à priori*, on peut certifier qu'il est plus long que pour les deux sensations de la vue et de l'ouïe.

Restent les deux sensations du goût et de l'odorat. Là, nous trouvons des conditions toutes différentes. Il ne s'agit plus, en effet, de la transmission d'une vibration ou d'un mouvement mécanique; il s'agit d'un transport de molécules à travers une couche plus ou moins complexe d'éléments organiques, et on conçoit facilement quelles causes de retard cette nécessité doit apporter à l'action de la substance sur l'élément sensitif terminal. Pour le goût, par exemple, il faut que la substance sapide dissoute arrive jusqu'aux cellules gustatives des bourgeons terminaux du goût qui se rencontrent sur les papilles de la langue. Ces cellules semblent, il est vrai, d'après les recherches histologiques les plus récentes, se terminer par des prolongements en bâtonnet qui, sortant par le pore gustatif, se trouveraient à l'état libre à la surface de la muqueuse; mais, en réalité, au point de vue physiologique, il n'en est pas ainsi; ces prolongements plongent dans le mucus et les débris épithéliaux qui recouvrent toujours la surface de la langue, et les substances sapides dissoutes doivent traverser cette couche pour arriver jusqu'aux bâtonnets des cellules gustatives. Un fait facile à observer le démontre surabondamment. Qu'on place sur sa langue une goutte de liquide salé ou sucré, ou mieux encore amer, en maintenant la langue immobile, il faut attendre très longtemps pour percevoir la saveur du liquide; au

contraire, dès qu'on presse un peu la langue contre la voûte palatine la sensation se produit, la pression faisant pénétrer mécaniquement le liquide dans l'intérieur du corpuscule du goût. D'un autre côté, si, avant de faire l'expérience, on nettoie et on racle soigneusement la langue pour enlever le mucus et l'enduit qui la recouvrent, la sensation suit de beaucoup plus près l'application du corps sapide.

Pour l'odorat, les conditions sont à peu près les mêmes. Les cellules olfactives paraissent se terminer à la surface de la muqueuse nasale par des extrémités libres pourvues de cils chez certains animaux; mais une couche de mucus les recouvre et s'interpose entre le corps odorant et la cellule olfactive; aussi, quand nous voulons exercer notre odorat de la façon la plus délicate possible, commençons-nous par balayer par une expiration énergique, en nous mouchant, une grande partie du mucus qui recouvre la pituitaire. Mais il reste toujours à la surface de l'épithélium olfactif une couche mince de mucus, mucus qui est même indispensable et qui, s'il faut en croire Wolff, formerait avec les corps odorants une véritable combinaison chimique.

Toutes ces considérations prouvent jusqu'à l'évidence que la durée de cette première période varie dans les différentes sensations; instantanée ou à peu près pour la vue, elle est moins rapide pour l'ouïe et le toucher, quoique, pour ces deux sensations, sa durée n'ait qu'une valeur excessivement faible, tandis que pour l'odorat et le goût cette durée peut acquérir une valeur considérable.

Un autre fait est aussi à considérer à propos de cette première période : c'est que les influences spéciales qui peuvent en modifier la durée agissent d'une façon bien différente pour les diverses sensations. Ainsi, pour la vue, par exemple, les expériences de Foucault sur la vitesse de la lumière ont bien montré que cette vitesse dépend de l'indice de réfraction des milieux traversés; mais, eu égard à la rapidité de la transmission lumineuse, cette cause ne peut avoir aucune influence, et la transmission des rayons lumineux dans les milieux transparents peut être considérée comme instantanée dans n'importe quelles conditions. Pour le son, c'est autre chose; les variations de consistance, de densité, de structure, de sécheresse des divers milieux que traversent les vibrations sonores peuvent déjà avoir une action sur la durée de cette transmission; mais cette action est encore à peine appréciable. Il en est de même sans doute pour le tact.

Au contraire, pour les sensations de l'odorat et du goût, il en est tout autrement, et cette période peut, dans certaines conditions, se trouver considérablement augmentée, suivant l'état de la muqueuse.

Que la muqueuse olfactive par exemple soit congestionnée, que la muqueuse linguale soit revêtue d'un enduit épithélial plus épais que d'habitude, les substances odorantes et sapides n'arriveront aux terminaisons nerveuses qu'avec difficulté et au bout d'un temps très long. C'est ainsi que j'ai constaté que la durée du temps de réaction des sensations olfactives est augmentée dans le cas de coryza. Pour la vue au contraire, que la cornée soit trouble et malade, la vitesse de la transmission lumineuse n'en est pas influencée; le rayon lumineux passe ou ne passe pas; il n'y a pas de milieu; mais quand il passe, c'est toujours avec la même vitesse.

Pour la *deuxième période*, modification de l'appareil sensitif terminal, nous sommes beaucoup moins avancés que pour la première, et nous n'avons que des données très insuffisantes. Nous ne savons pas en quoi consiste la modification produite par la lumière sur un bâtonnet de la rétine, par les vibrations sonores sur l'organe de Corti, par un agent mécanique sur un corpuscule du tact, par une substance odorante ou sapide sur les cellules olfactives ou gustatives. Il est possible que, dans certains cas, cette modification soit de nature chimique (rétine? goût? olfaction?); dans d'autres, de nature mécanique (tact, audition); mais, dans l'état actuel de la physiologie, il nous est impossible de rien affirmer.

Nous pouvons cependant admettre avec une certitude presque absolue que si cette deuxième période n'a pas la même durée pour les différentes sensations, ce qui est probable, ces différences de durée sont bien moins marquées d'une sensation à l'autre que pour la première période. Reste à savoir s'il n'y aurait pas égalité de durée de cette deuxième période pour toutes les sensations. Jusqu'à présent, il est impossible de répondre d'une façon absolue à cette question. Mais des raisons de plusieurs ordres peuvent être invoquées en faveur de l'inégalité de durée. En premier lieu, les différences de structure de ces appareils nerveux terminaux, dans chaque sens, *semblent* impliquer un fonctionnement différent et, par suite, une durée inégale de ce fonctionnement. En second lieu, si l'on admet, ce qui est vraisemblable, *que la troisième période a une durée égale pour toutes les sensations*, on trouverait dans ce fait un deuxième argument, et très puissant, que je demande la permission de développer.

En étudiant le temps de réaction des sensations, tous les expérimentateurs, presque sans exception, ont constaté que ce temps de réaction est plus long pour les sensations visuelles que pour les sensations auditives et tactiles. A quoi peut tenir cette plus grande durée du temps de réaction des sensations visuelles? Pour cela, nous

n'avons qu'à comparer les trois périodes dans chacune de ces sensations. La troisième période étant *supposée* égale, la première période étant beaucoup plus courte pour la vue que pour l'ouïe et le tact, on arrive forcément à cette conclusion que l'excès de durée de la sensation visuelle tient à la deuxième période; en d'autres termes, qu'il faut *plus de temps pour la modification de l'appareil terminal rétinien que pour celle de l'appareil terminal acoustique ou tactile*. On aurait donc ainsi un moyen de mesurer, non pas *absolument*, mais *relativement* la durée de cette seconde période. Seulement, la valeur de cet argument est subordonnée à cette loi dont nous ne sommes pas absolument sûrs, que la troisième période a une durée égale pour toutes les sensations.

Quoi qu'il en soit, le raisonnement précédent ne peut d'aucune façon s'appliquer aux sens du goût et de l'odorat. Pour ces deux sens, en effet, comme on l'a vu plus haut, la première période présente non seulement une plus longue durée, mais encore cette durée est susceptible de varier dans des limites très étendues. Aussi faut-il bien se dire que vouloir comparer le temps de réaction de ces deux sensations au temps de réaction des trois premières, c'est comparer des unités de nature différente et marcher à l'aveugle. On peut, *à la rigueur*, comparer entre elles les sensations de la vue, de l'ouïe et du tact; les sensations du goût et de l'odorat ne peuvent qu'être étudiées en elles-mêmes, et toute comparaison ne nous apprend rien sur leur compte.

On pourrait peut-être arriver expérimentalement à connaître la durée de cette deuxième période en faisant agir l'excitation électrique sur les nerfs sensitifs au lieu de l'excitant normal physiologique, et j'ai cru un moment pouvoir arriver à une solution par ce moyen. Mais j'ai vite reconnu que, pas plus que le précédent, il ne conduisait à un résultat. Voici, en tout cas, le principe de l'expérience. Prenons, par exemple, la sensation visuelle. Dans une première expérience, je mesure la durée du temps de réaction par les procédés ordinaires; j'ai alors les trois périodes mentionnées ci-dessus; j'obtiens ainsi un chiffre, soit 0 sec. 150. Je fais une deuxième expérience en employant l'électricité; le courant excite alors d'emblée les filets sensitifs terminaux (troisième période), et je supprime ainsi les deux premières périodes. Le chiffre que j'obtiens dans cette seconde expérience, soit 0 sec. 120, retranché du chiffre de la première, donne 0 sec. 030, différence qui représente la durée des deux premières périodes pour une sensation visuelle, ou, comme la première période est instantanée, la *durée de la seconde période*. On aurait donc ainsi la mesure *exacte* de cette durée. Mais, en y ré-

fléchissant, on s'aperçoit que deux causes importantes d'erreur peuvent fausser le résultat. La première, c'est que l'*intensité* de l'excitation diffère dans les deux cas et diffère d'une quantité que nous ne pouvons pas connaître; or il est démontré aujourd'hui, et les expériences faites dans mon laboratoire le démontrent une fois de plus (voir René, *Etude expérimentale sur la vitesse nerveuse chez l'homme* [*Gazette des hôpitaux*, 1882, p. 276]), que la durée du temps de réaction varie avec l'intensité de l'excitation. La seconde cause d'erreur, c'est que, dans le premier cas, nous employons un excitant normal, physiologique, auquel l'esprit est habitué, et que, dans le second cas, nous avons affaire à un excitant inusité, anormal; or il est très possible que la réaction cérébrale soit différente dans les deux cas et que, par conséquent, les actes par lesquels la sensation est transformée en mouvement n'aient pas la même durée dans les deux expériences.

Malgré ces causes d'erreur, cette méthode me paraît applicable avec certaines réserves, et c'est encore le meilleur moyen que nous ayons, jusqu'ici, d'essayer la difficile analyse de ces phénomènes délicats, si importants pour la connaissance du mécanisme des sensations.

En tout cas, ce moyen est encore inapplicable aux sensations du goût et de l'odorat, tandis qu'il peut être employé facilement pour le tact et peut-être pour l'audition.

Jusqu'ici, les recherches faites sur cette question ont été, pour ainsi dire, nulles, et les chiffres donnés par les auteurs ont été pris sans avoir spécialement en vue le sujet dont je m'occupe ici. Exner, pour l'excitation de la rétine par la lumière (étincelle), a trouvé le chiffre de 0 sec. 1506 pour le temps de réaction et celui de 0 sec. 1139 pour l'excitation par un courant électrique; la différence 0 sec. 0367 représenterait donc, d'après le raisonnement fait plus haut, le temps pris pour la modification de l'appareil terminal rétinien, soit, en moyenne, trois centièmes et demi de seconde. M. V. Vintschgau a obtenu, pour le temps de réaction par l'excitation de la pointe de la langue, pour le contact 0 sec. 1507, pour l'excitation électrique 0 sec. 1304; la différence de ces deux chiffres est 0 sec. 0203, soit sensiblement deux centièmes de seconde, qui représentent le temps employé à la modification de l'appareil sensitif tactile terminal. Dans les expériences très peu nombreuses que j'ai faites sur ce sujet sur les sensations tactiles, je suis arrivé à des résultats qui, sans infirmer ceux qui ont été obtenus par M. V. Vintschgau, ne peuvent servir à la solution du problème. En effet, en expérimentant sur la pulpe du doigt et en employant tantôt l'excitation mécanique, tantôt

l'excitation électrique (courant induit), les chiffres que j'ai obtenus étaient presque identiques dans les deux cas et ne variaient que de quelques millièmes de seconde. Ils se trouvaient par conséquent dans les limites des erreurs expérimentales possibles. En outre, mes expériences sur ce point sont trop peu nombreuses pour qu'on puisse y attacher une grande importance.

Si l'on s'en tenait aux expériences d'Exner et de M. V. Vintschgau, on trouverait, dans les deux chiffres de ces auteurs, 0 sec. 0367 pour la vue, 0 sec. 0203 pour le tact, la confirmation du fait auquel j'étais déjà arrivé plus haut par une autre voie, à savoir qu'il faut plus de temps pour la modification de l'appareil terminal rétinien que pour celle de l'appareil terminal tactile. Il est évident que cette conclusion ne peut être adoptée que sous toutes réserves et qu'il faudra, pour arriver à un résultat, des expériences multipliées. Peut-être aussi parviendra-t-on à trouver une méthode permettant de donner d'une façon plus précise la solution de ce problème. Quoi qu'il en soit, il m'a paru utile de signaler l'accord, peut-être fortuit, qui existe entre les deux méthodes auxquelles on peut avoir recours jus qu'à nouvel ordre.

Pour l'odorat, comme pour le goût, nous n'avons, par contre, aucun moyen de connaître, ne fût-ce qu'approximativement, la durée de cette deuxième période, la durée variable de la première période nous enlevant toute base solide.

De l'étude qui précède, il résulterait donc cette conclusion que si la comparaison du temps de réaction des diverses sensations peut être justifiée pour les sensations visuelles, acoustiques et tactiles, elle ne saurait l'être pour les sensations du goût et de l'odorat. On ne peut, à ce point de vue, ni comparer ces deux sensations aux premières, ni les comparer entre elles, la durée essentiellement variable de la première période nous ôtant tout point d'appui pour cette comparaison.

On pourrait même se demander si la comparaison du temps de réaction des sensations visuelles, acoustiques et tactiles est réellement possible. On a vu en effet, plus haut, que la durée du temps de réaction des sensations est influencée, entre autres conditions, par l'intensité de l'excitation. Or, si nous pouvons facilement comparer, au point de vue de l'intensité, deux excitations sensitives du même ordre, par exemple deux excitations visuelles ou deux excitations auditives, pouvons-nous faire la même comparaison pour deux excitations sensitives différentes, ainsi une excitation visuelle et une excitation auditive? On se heurte à la même difficulté que j'ai signalée déjà quand j'ai voulu comparer l'excitation électrique à l'excitation

tactile. Je me contenterai d'indiquer ici cette cause d'erreur, dont il ne faudrait pas du reste s'exagérer l'importance et à laquelle il serait peut-être possible de remédier.

Cette question de l'influence de l'intensité de l'excitation sur la durée du temps de réaction mériterait à elle seule une étude spéciale et exigerait des développements dans lesquels je ne puis entrer maintenant. J'ai voulu simplement, dans ces quelques pages exposer, sinon résoudre un des nombreux problèmes que soulève l'étude des sensations. Nous sommes encore dans la période des tâtonnements et des essais, et nous ne pourrons arriver à un résultat satisfaisant que par une analyse minutieuse et approfondie. Il faut, avant tout, décomposer la sensation, ce tout complexe, en ses éléments constituants, et subdiviser le problème total en problèmes particuliers que nous pouvons résoudre un à un. C'est par cette voie seulement que nous pouvons espérer de connaître un jour le mécanisme intime de la sensation.

BEAUNIS,
Professeur de physiologie
à la Faculté de médecine de Nancy.

ANAXIMÈNE ET L'UNITÉ DE SUBSTANCE

I

LE CONCEPT DE L'INFINI

Dans mon dernier essai *Pour l'histoire du concept de l'infini au* VIe *siècle av. J.-C* [1], j'ai passé sous silence le second « physiologue » milésien, Anaximène. C'est que d'une part les dates de sa vie sont, comme nous le verrons, assez incertaines pour qu'on ne sache en réalité à quel siècle il doit être rattaché, que d'un autre côté, s'il y a une question obscure, c'est celle du sens qu'il attachait au terme ἄπειρον.

Il ne s'agit pas de savoir comment cet attribut du principe unique du Milésien, l'air, était entendu par Aristote et Théophraste, de qui nous proviennent, plus ou moins directement, tous les renseignements sur son compte. A cet égard, il n'y a pas de doute; pour les maîtres du Lycée, l'*infini* d'Anaximène, c'est l'absolument illimité suivant l'espace. Mais leur témoignage est le même en ce qui concerne Anaximandre, et nous avons tout autant de motifs de le récuser pour le second physiologue que pour le premier, car Anaximène admet, comme son précurseur, la révolution générale (diurne) de l'univers, inconciliable avec la notion de l'infinitude de la matière, ou de l'espace qu'il ne distinguait pas du lieu de celle-ci.

A la vérité, Ed. Zeller [2] soutient contre Teichmüller que l'éternel mouvement de l'air, dont parlent les textes, et qui serait l'origine de la genèse et de la destruction des choses, ne peut être la révolution diurne, et il se le représente plutôt comme un mouvement de va-et-vient. Mais sa raison décisive est précisément qu'il considère, lui aussi, la matière d'Anaximène comme illimitée; or c'est ce que nous mettons en question.

Si, à la vérité, il n'y a pas de texte absolument probant pour la

1. *Revue philosophique*, décembre 1882.
2. *La philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, tome I, p. 247, n° 2.

thèse de Teichmüller, nous verrons qu'il est hors de conteste que le fils d'Eurystrate croyait à la réalité de la révolution diurne. Qu'il la crût dès lors éternelle, c'est de toute probabilité ; c'était la doctrine d'Anaximandre, et s'il l'avait rejetée, il lui eût fallu expliquer l'origine de cette révolution. Enfin, quoi qu'en dise Zeller, le texte d'Aristote (*de cœlo*, II, 13, 295, a-9) n'est certes pas insignifiant.

Le Stagirite dit que *tous* ceux qui engendrent le ciel font porter au milieu la terre par l'effet de la révolution (διὰ τὴν δίνησιν). Il n'en résulte certainement pas que la révolution préexistât pour ces physiologues à la formation de la terre. Mais pour la question qui nous occupe, cette préexistence ne constitue nullement le nœud à résoudre.

Si Anaximène admettait et la révolution comme actuelle, et l'infinitude de la matière, que faisait-il de l'air au delà de la sphère céleste ? Une substance inerte ; c'est en contradiction formelle avec les textes ; s'il lui attribuait le mouvement, ce mouvement ne pouvait être que sans influence sur notre monde. Il n'eût pu servir qu'à en constituer une infinité d'autres semblables, comme dans la doctrine des atomistes, dont Anaximène ne fut certainement pas, cependant, le précurseur à cet égard.

Que d'ailleurs dans le passage cité d'Aristote, les deux premiers physiologues milésiens au moins soient particulièrement visés, et qu'ainsi la prépondérance attribuée par eux au phénomène de la révolution diurne soit bien constatée, cela ne peut être sérieusement mis en doute. Zeller soutient bien que le mot *tous* ne peut être tellement pris à la lettre qu'on l'applique individuellement à tous les philosophes qui ont admis une naissance du monde. Mais il devrait alors spécifier de qui, suivant lui, veut parler Aristote. Il est clair d'ailleurs que celui-ci désigne seulement les physiciens qui ont cherché à expliquer mécaniquement l'origine du ciel, et que par là les Pythagoriciens, Héraclite et Platon se trouvent naturellement exclus. Il est donc inutile de les citer pour essayer d'exclure aussi Anaximène.

Ce point important éclairci, autant du moins que nous avons pu le faire, il reste à examiner si nous n'avons point quelque motif spécial d'attribuer au fils d'Eurystrate la doctrine de l'infinitude de la matière, malgré les difficultés qu'elle eût présentées pour lui et que nous venons de faire ressortir.

J'ai cru moi-même, dans mon essai sur Anaximandre de Milet [1], reconnaître un pareil motif dans l'abandon de l'explication donnée par le premier physiologue de l'immobilité de la terre, — l'égalité

1. *Revue philosophique*, mai 1882, p. 514.

de sa distance aux extrémités du monde dans toutes les directions. Mais un examen plus approfondi de la cosmologie d'Anaximène m'a convaincu que c'est par une suite d'idées toute différente, comme on le verra plus loin, qu'il a été amené à donner une autre explication de l'immobilité de la terre.

Je ne puis non plus admettre avec Zeller [1] qu'Anaximène exprime implicitement son opinion sur l'infinitude de la matière, dans un des rares passages où son texte semble avoir été conservé assez fidèlement.

« De même que notre âme, qui est de l'air, nous maintient, de même le souffle (πνεῦμα), l'air, embrasse (περιέχει) le monde entier. »

La comparaison avec notre corps et notre âme prouve plutôt que si Anaximène limitait l'univers à une voûte solide, il ne sentait point la nécessité d'étendre au delà sans limites l'air qui le pénètre tout entier et en enveloppe toutes les parties. Le mot περιέχει n'a point d'autre sens.

Un argument plus grave pourrait être tiré de ce qu'Anaximène a spécifié comme air la substance indéterminée du premier physiologue. On est tenté d'en conclure naturellement à un changement dans l'acception du terme ἄπειρος, devenu chez Anaximène un simple attribut d'une substance particulière.

Mais si l'on se rend bien compte que les deux Milésiens croient en fait à l'unité de la matière sous toutes ses formes, que le second, en réalité, n'a fait que préciser pour l'imagination la doctrine de son précurseur à cet égard, sans qu'il ait nullement, au point de vue philosophique, rétrogradé d'un concept abstrait à un autre plus concret, la difficulté soulevée diminue, et elle me semble enfin disparaître devant un texte où l'opinion d'Anaximène semble moins défigurée qu'ailleurs [2].

« Anaximène, rapporte-t-on, dit que l'air est le principe de toutes choses, et qu'il est ἄπειρος en genre (τῷ γένει), mais déterminé (ὡρισμένος) par les qualités qu'il prend, tout ce qui existe s'engendrant par une certaine condensation de l'air ou au contraire par une dilatation. »

Quoique certainement ce passage dérive, plus ou moins directement, des écrits de Théophraste, quoique certainement aussi ce dernier entendit l'ἄπειρος d'Anaximène suivant la grandeur (μεγέθει), on ne peut avoir le droit de corriger ici le mot γένει, et il conduit à identifier complètement le sens du mot ἄπειρος chez les deux premiers Milésiens. Si pour le temps, il peut désigner l'infinitude, dans l'espace il ne représente que l'indétermination.

1. Ouvr. cit., p. 246, voir *Plut. Plac.* I, 3, 6.
2. Plut. *Stromat.* dans Eusèb. *Præp. évang.* I, 8, 3.

On ne peut être que confirmé dans cette manière de voir, si l'on étudie le texte où l'extrait des doctrines d'Anaximène fait par Théophraste a été conservé avec le plus de développements. C'est celui des *Philosophumena* d'Hippolyte [1].

Après avoir dit que, suivant Anaximène, l'air ἄπειρος est le principe de tout ce qui est, le compilateur continue : « le caractère (τὸ εἶδος) de l'air est celui-ci : lorsqu'il est au plus parfait degré d'égalité (entre la dilatation et la condensation, ὁμαλώτατος), il est invisible aux yeux, mais se manifeste comme froid, chaud, ou en mouvement. » Suit la description de la genèse des diverses formes de la matière, comme conséquence du mouvement.

La suite d'idées d'Anaximène se dévoile entre les lignes : l'air, « en lui-même », comme on eût dit plus tard, n'aurait pas pour nous plus de détermination que l'espace (ἄπειρος); il reçoit des déterminations en tant que froid, chaud, humide, en mouvement, et en allant plus loin, en tant que transformé en feu, vents, nuages, eau, terre, pierres. L'air est donc ἄπειρος en tant qu'il remplit l'espace *continu*, sans limitations intérieures. Mais il ne s'en suit ni que l'espace, ni que l'air soient illimités.

Après avoir écarté trois arguments, nous restons en présence de la difficulté qui est peut-être la plus sérieuse, car elle est liée aux conséquences nécessaires du développement du concept de l'infini.

Si, conformément à l'opinion aujourd'hui la plus accréditée, Anaximène florissait vers l'époque même où écrivait Anaximandre, cette difficulté n'existe pas, et l'identité de leur concept de l'ἄπειρον n'en est que plus probable. Mais si à cet égard on est dans l'erreur, et qu'Anaximène doive être rapproché de nous d'un demi-siècle, a-t-il pu rester complètement en dehors du cercle des idées nouvelles émises par Pythagore et par Xénophane? A-t-il donc pu se maintenir absolument au point de vue d'Anaximandre?

D'autre part, si nous avons une donnée authentique dans celle qui fait affirmer à Héraclite, même avant Parménide, l'unité et la limitation du monde [2], plus Anaximène sera rapproché de lui, plus nous pourrons trouver de points communs entre leurs opinions physiques, et plus il paraîtra singulier que la même doctrine soit professée en

1. Je traduis sur le texte des *Doxographi Græci* d'Hermann Diels. Berlin, Reimer, 1879, p. 560, t. 16-17. Qui étudiera les *Prolégomènes* de cette excellente publication, reconnaîtra que je fais constamment emploi, comme acquis à la science, des résultats de la discussion serrée à laquelle y sont soumises les diverses sources d'où nous proviennent les renseignements sur les opinions physiques des anciens philosophes.

2. Diog. Laërce. IX, 8.

fait, comme nous le supposons, par tous les deux, sous des termes grammaticalement contradictoires, l'Ephésien ayant évidemment conscience que la doctrine contraire est ou peut être soutenue, le Milésien ne le soupçonnant pas.

Pour donner aux questions que nous soulevons une réponse suffisante, nous avons évidemment à discuter ;

1° Les dates de la vie d'Anaximène :

2° Son système cosmologique et les influences dont il témoigne;

3° L'influence au contraire qu'il a pu exercer sur Héraclite, ou sur d'autres penseurs.

II

L'ÉPOQUE D'ANAXIMÈNE

La donnée d'Apollodore, qui fait naître Anaximène vers la 63e Olympiade, c'est-à-dire au plus tôt en 528 av. J-C., serait, comme en général les renseignements chronologiques provenant de cet auteur, à l'abri de toute suspicion, si Diogène Laërce (II, 3) n'ajoutait pas que le fils d'Eurystrate mourut vers l'époque de la prise de Sardes, ce qui, en admettant qu'il s'agit de celle qui eut lieu en 496 lors de la révolte de l'Ionie sous Darius, ne laisse, pour la vie du physiologue, qu'une durée paraissant bien courte.

Comme d'ailleurs, dans Suidas, il est expressément parlé de la prise de Sardes par Cyrus (546), comme correspondant à la date où Anaximène, non pas mourut, mais bien florissait (γέγονεν), comme l'olympiade correspondante est indiquée par Hippolyte pour l'ἀκμή du Milésien, Deils a ingénieusement conclu qu'il fallait intervertir dans le texte de Diogène les dates données, rapporter la première à la mort, la seconde à l'époque moyenne de la vie, fixée ainsi précisément un an après la date de l'ouvrage d'Anaximandre.

Mais il est plus facile de prendre des libertés avec les textes d'Apollodore que de les justifier pleinement, et il y a, dans l'hypothèse de Deils, un rapprochement trop douteux entre le γέγονεν de Suidas et le γεγένηται du chronologiste. Celui-ci a d'ailleurs l'habitude de préciser beaucoup moins la date de la mort que celle de la naissance, sur laquelle il pouvait trouver des renseignements dans les écrits des philosophes, comme cela paraît constaté par exemple, pour Anaximandre et pour Démocrite. Quant à ne parler que de l'ἀκμή, il semble qu'il eût préféré se taire.

A la vérité, le texte de Suidas peut suffire pour prouver que la

prise de Sardes mentionnée par Diogène Laërce est celle de 546, pour constater en conséquence un anachronisme dans l'un ou l'autre des renseignements qu'il fournit. Mais rien n'indique qu'il les puise à la même source, et il est plutôt à présumer qu'Apollodore s'est tu sur la date de la mort d'Anaximène, comme il s'est tu pour la mort de Thalès, et qu'il n'a rien précisé en fait non plus pour celles d'Anaximandre et de Xénophane, après avoir indiqué l'époque des naissances.

Dans cette hypothèse, nous avons cependant à expliquer d'où peuvent provenir les autres données qui reculent la naissance d'Anaximène. Cette explication n'est peut-être pas trop difficile à donner.

Remarquons en premier lieu que les premiers auteurs qui se sont occupés de l'histoire de la philosophie, n'ont que des renseignements très vagues au point de vue chronologique et qu'ils ne s'occupent guère de les faire concorder. Pour ne pas parler d'Aristote, Théophraste fait d'Anaximène l'ami d'Anaximandre et le maître d'Anaxagore, comme il faisait de Xénophane le disciple du premier physiologue Milésien et le maître de Parménide.

Tous les doxographes qui copient l'un après l'autre les renseignements provenant de Théophraste, répètent imperturbablement pour Anaximène, les deux données qui sont contradictoires, puis qu'Anaxagore ne naquit que vers 500 avant Jésus-Christ. Mais quand les Alexandrins, et ce ne fut guère avant le commencement du IIe siècle [1], se proposèrent d'établir régulièrement la succession des philosophes, il fallut bien se décider et rapprocher Anaximène, soit du premier Milésien, soit du Clazoménien. En l'absence de données précises, le compatriote eut naturellement la préférence, et si les recherches chronologiques déjà faites (par Eratosthène?) avaient permis de fixer les dates de la vie d'Anaximandre, on plaça au sentiment, d'après celles-ci, un peu plus haut, un peu plus bas, l'époque de la floraison pour le fils d'Eurystrate, en lui donnant de quinze à vingt-cinq ans de moins qu'à son précurseur (dates d'Eusèbe, d'Hippolyte et de Suidas). Quand un peu plus tard, Apollodore indiqua une époque toute différente, les historiens de la philosophie avaient leur siège fait.

Comment maintenant une des dates données pour la floraison se trouve-t-elle, chez Diogène Laërce, transformée en date de la mort?

1. Dans sa thèse *De fontibus Diogenis Laertii*, Bordeaux, 1881, M. V. Egger a établi qu'en ce qui regarde les διαδοχαί, Diogène Laërce suit, de seconde ou de troisième main, l'ordre adopté par Sotion qui écrivait vers 200-175 et qui n'avait pas été devancé comme auteur de *Successions*.

On le devine aisément pour peu qu'on fasse attention à la correspondance apocryphe qu'il donne comme échangée entre Anaximène et Pythagore.

La première lettre (II, 4) est supposée écrite par le premier pour annoncer au Samien la mort de Thalès. Le faussaire est bien dans la tradition qui place vers cette époque la floraison d'Anaximène. La réponse de Pythagore manque [1]; mais comme on le voit d'après la seconde lettre d'Anaximène (II, 5), elle devait annoncer le départ du Samien pour Crotone. Que cette seconde lettre d'Anaximène soit supposée relativement voisine comme date de la première, c'est ce qu'on voit d'après l'indication sur la tyrannie alors exercée à Samos par les fils d'Eaque et non par Polycrate seul [2]. En même temps Anaximène parle du danger qui menace l'Ionie de la part des Mèdes, considère la situation comme désespérée, et se voit déjà mort ou captif.

C'était évidemment assez pour décider un biographe à adopter cette époque comme celle de la mort du physiologue.

En résumé, on se trouve en présence de deux traditions différentes, celle des auteurs de *Successions*, et celle d'Apollodore. La première nous représente Milet comme le siège d'une école toute semblable à celles qui fleurirent plus tard à Athènes [3] : elle paraît inventée à plaisir; nous ignorons néanmoins si elle ne repose pas sur quelque document sérieux. La seconde se fonde sur un témoignage isolé, et quelque valeur qu'on attribue à sa source, on n'est point garanti contre la possibilité, soit d'une erreur d'origine, soit d'une corruption du texte. Pour peser les probabilités en faveur de l'une ou de l'autre des deux traditions, il faut nécessairement faire intervenir l'examen des opinions d'Anaximène.

Si Apollodore, comme nous le croyons, n'a pas fixé la date de la mort d'Anaximène, nous devons cependant remarquer qu'en 496 Milet fut ruinée par les Perses et la population réduite en esclavage. Faut-il supposer qu'Anaximène échappa à ce terrible désastre? Faut-il le faire réfugier à Lacédémone où Pline [4] nous le montre installant un gnomon? à Lampsaque, colonie de Milet, où le nom d'Anaxi-

1. Diogène Laërce (VIII, 49) ne donne que celle à la seconde lettre d'Anaximène.

2. Voir Hérodote III, 39. Il s'agit donc dans ce qui vient ensuite de la conquête de l'Ionie par les Perses, conquête qui suivit immédiatement la prise de Sardes par Cyrus. Le faussaire ignore ou néglige ce que dit Hérodote, I, 141. que Milet traita aussitôt avec le conquérant sur le même pied qu'avec le Lydien.

3. Voir la première lettre d'Anaximène à Pythagore.

4. Hist. nat., II, 76.

mène se continua glorieusement, et où Anaxagore devait aussi chercher un refuge? Ou bien, faut-il admettre que dès l'âge de trente-deux ans, il avait publié ses opinions?

La plupart des « physiologues » semblent, il est vrai, n'avoir écrit que sur la fin de leur vie. Mais après qu'Anaximandre avait ouvert la voie, un jeune homme pouvait certes, avec un modèle sous les yeux, accomplir une refonte du travail de son précurseur, conservant ce qui lui semblait hors de discussion, substituant aux explications trop hardies à ses yeux, d'autres plus simples et plus admissibles. Or l'œuvre d'Anaximène ne paraît pas avoir eu un autre caractère; rien ne nous indique de sa part des études prolongées, ni l'examen approfondi de questions étrangères au cercle que le premier physiologue avait parcouru.

Ainsi aucune des deux hypothèses que l'on peut faire sur la durée de la vie d'Anaximène, tout en suivant la donnée d'Apollodore, ne présente d'impossibilités. Ajoutons qu'en tout cas, dans la simplicité et la clarté du style du dernier Milésien, quand les expressions d'Anaximandre, de Pythagore, et même d'Héraclite sont encore si poétiques et si obscures, on peut voir un motif sérieux pour assigner à sa vie les dates les moins reculées; on le comprend certes mieux, en tant que prosateur, comme contemporain d'Hécatée plutôt que de Cadmus de Milet [1].

III

LE SYSTÈME COSMOLOGIQUE

L'examen de la cosmologie d'Anaximène va nous conduire aux mêmes conclusions; elle témoigne en effet d'un sérieux progrès scientifique sur Anaximandre.

Le ciel [2] est une voûte solide, à laquelle les étoiles fixes sont attachées comme des clous, et qui tourne autour de la terre comme un bonnet autour de la tête. A l'intérieur, flottent, au milieu de l'air, entraînés comme des feuilles par le tourbillon général, la lune, le soleil et les autres astres errants, tandis qu'au centre du monde, la terre, également plate comme une table, peut rester immobile.

1. Diog. Laërce, II, 3. Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ,

2. Stobée. éclog. 23. — Ἀναξιμένης καὶ Παρμενίδης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω τῆς γῆς εἶναι τὸν οὐρανόν. — *Placita*. II, 14. ἥλων δίκην καταπεπηγέναι (τὰ ἄστρα) τῷ κρυσταλλοειδῆ. — Hippolyt. phil. 7. — ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον. *Placita*, II, 22. πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον. — III, 10. τραπεζοειδῆ (τὴν γῆν).

Cette conception du monde est à très peu près identique à celle des Chaldéens [1], tandis qu'elle diffère essentiellement de toutes celles que l'on peut constater chez les Hellènes, antérieurement à Anaximène. A la vérité, elle ne présente pas assez de singularité pour qu'on doive lui attribuer nécessairement une source orientale; mais si l'on rejette les conclusions à tirer de ce rapprochement, ce ne peut être évidemment que pour affirmer l'originalité absolue du Milésien.

En tout cas, le progrès qu'elle révèle au point de vue scientifique est double : d'une part les étoiles fixes que Thalès devait placer à la même distance que les autres astres, qu'Anaximandre mettait entre la terre et la lune, sont rejetées aux confins du monde et les phénomènes de leur mouvement reçoivent une explication, certainement bien grossière à nos yeux, mais dont nous ne pouvons nier la simplicité, la parfaite concordance avec l'observation (pour les anciens), et la merveilleuse commodité pour l'établissement de la théorie : d'un autre côté, les cinq planètes sont pour la première fois distinguées des étoiles fixes, et assimilées nettement pour les conditions de leurs mouvements, au soleil et à la lune [2].

A la vérité, la tradition attribue de fait à Pythagore les mêmes connaissances astronomiques; Parménide [3] lui aurait notamment reconnu la gloire d'avoir le premier identifié l'étoile du matin et l'étoile du soir, enseignement qui paraît s'être répandu en Grèce par des vers du poète Ibycus de Rhégium [4]. Si d'ailleurs Anaximène semble s'être prudemment gardé de spéculer, à l'exemple d'Anaximandre, et comme devait le faire l'école pythagorienne, sur les distances des astres, il paraît bien avoir adopté l'ordre des planètes de cette école, ainsi que nous le verrons un peu plus loin. On pourrait y voir une preuve de la connaissance par Anaximène de doctrines

1. Voir notre essai : *Thalès et ses emprunts à l'Egypte* dans la *Revue philosophique*, IX, pp. 316-317. Nous y avons admis (p. 313), avec Ed. Zeller, que pour Anaximène, les astres ne continuent pas leur route circulaire au-dessous de l'horizon, mais de leur coucher à leur lever, contournent latéralement le plateau terrestre. Cette représentation est évidemment inconciliable avec celle de la voûte céleste solide, et Teichmüller a rétabli la juste explication du texte d'Hippolyte, en montrant d'ailleurs que quand Aristote parle de « météorologues anciens » (*Meteor.*, II, 1) comme ayant émis cette opinion du mouvement latéral, il en a vue Phérécyde, Stésichore, Mimnerme, et quelques auteurs semblables (voir notre essai : *Thalès etc.*, p. 316). A cette liste, suivant nos conclusions dont Teichmüller a bien voulu reconnaître la justesse, il faudrait ajouter Thalès.

2. Hippolyt. phil. 7. καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα (ce dernier mot est inexact) πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.

3. Diog. L. VIII, 14.

4. Achill. Isagog. ad Arati phœnomena, ed. Petau, 136, C.

de Pythagore, d'autant que l'on sait par Archimède que cet ordre des planètes fut longtemps rejeté par les astronomes de profession.

Mais cet indice, d'ailleurs absolument isolé, n'a aucune valeur. Nous n'avons au reste à le discuter que dans notre hypothèse qui date l'œuvre d'Anaximène des premières années du v[e] siècle. A ce moment, l'influence exercée par Pythagore à Samos a dû s'effacer, et l'écho de ses doctrines professées en Italie ne doit pas encore retentir assez fort sur les côtes de l'Asie Mineure pour qu'on les regarde *a priori* comme connues d'Anaximène.

Les progrès réels de l'astronomie hellène semblent d'ailleurs s'être accomplis tout à fait en dehors de l'école de Pythagore. C'est précisément vers la seconde moitié du vi[e] siècle que se placent les premiers qui font profession d'observer les astres, qui distinguent régulièrement les constellations, et s'occupent du calendrier [1]. Depuis la conquête perse d'ailleurs, les conceptions cosmologiques de la Chaldée pouvaient se communiquer plus facilement en Ionie, et il est précisément remarquable qu'Héraclite ait adopté l'ordre de situation, — terre, lune, soleil, cinq planètes, étoiles fixes — que nous soupçonnons chez Anaximène, et que nous trouvons chez les pythagoriciens.

Que cet ordre ait été celui des Chaldéens, il n'y a pas de doute, mais qu'il ait été professé par Pythagore lui-même, on peut le mettre sérieusement en question. Quelles qu'aient été en réalité ses connaissances astronomiques, le mystique Samien qui appelait les planètes « les chiennes de Perséphone [2] », a bien pu ne pas se prononcer à cet égard, et comme l'on peut parfaitement constater l'adoption, après lui, par son école, de données scientifiques très postérieures (notamment le cycle d'Œnopide et la théorie des

1. Principalement des Eoliens, Cléostrate de Ténédos, Matricétas de Méthymne. On sait que l'année civile des Hellènes était lunaire, et que le commencement en était donc mobile par rapport au solstice d'été, qu'il devait suivre régulièrement; l'année agricole était au contraire réglée de toute antiquité par les levers et couchers de constellations, — les Pléiades, les Hyades, Orion, Sirius, l'Arcture, (Hésiode). La concordance à établir entre l'année lunaire et l'année sidérale, d'une part, de l'autre la croyance que les changements de temps sont dus à l'influence des constellations et peuvent être prédits par l'observation de leurs levers et couchers, furent les deux mobiles pratiques qui déterminèrent le développement de l'astronomie hellène. Anaximène, en attribuant les changements de temps à l'influence seule du soleil (*Placita*, II, 19), combat précisément un préjugé que partagèrent ou auquel se soumirent tous les astronomes de l'antiquité. A tout calendrier était joint un almanach prédisant le temps (*parapegme*), d'après les levers et couchers des étoiles.

2. Aristote dans Porphyre (Vit. Pyth. 41).

éclipses), il est permis de croire que celle dont il s'agit ici ne remonte pas jusqu'au Maître lui-même [1].

Ainsi, en même temps que nous trouvons dans la conception cosmologique d'Anaximène, un motif pour le séparer chronologiquement d'Anaximandre, nous n'en rencontrons point qui dénote chez lui une connaissance quelconque des doctrines pythagoriciennes; pour Xénophane, on arriverait au même résultat négatif; le seul rapprochement que l'on puisse faire, qu'Anaximène et Xénophane aient donné des explications assez semblables de l'arc en ciel [2], est évidemment d'un caractère accidentel, quand même on admettrait que le phénomène en question avait été négligé par Anaximandre.

Une des questions que nous avons soulevées au début de cette étude se trouve ainsi épuisée. Mais avant de passer à l'autre, la liaison des opinions d'Anaximène avec les doctrines postérieures, nous devons signaler un autre progrès scientifique sérieux dont son œuvre témoigne par rapport à l'époque d'Anaximandre, et nous avons à y insister d'autant plus qu'il s'agit de données négligées par les historiens de la philosophie et de l'astronomie.

D'après Hippolyte (*Philosoph.* 7) Anaximène considère les astres comme de nature ignée, mais il admet que, dans l'espace qu'ils parcourent, circulent en même temps qu'eux et de la même façon des corps de nature terreuse. Stobée (eclog. I, 24) répète la même donnée en ajoutant que ces corps sont invisibles [3].

Zeller ne voit là que l'indication d'un noyau terrestre pour les astres; cette opinion est en désaccord avec tous les témoignages qui représentent unanimement la substance des astres comme exclusivement ignée au yeux d'Anaximène; elle est particulièrement en contradiction formelle avec la donnée propre à Stobée. Teichmüller pense qu'il s'agit de la voûte céleste solide; mais le pluriel (σώματα ou φύσεις) est peu explicable dans cette hypothèse.

Comment le Milésien a-t-il pu être amené à imaginer ces astres obscurs circulant à côté des autres? Il n'y a pas à en douter; c'était pour expliquer les éclipses et les phases de la lune. Qu'on se rap-

1. Pour les communications que l'école a pu avoir, soit aprés Pythagore, soit de son vivant même, avec la Chaldée, que l'on songe, par exemple, à ce médecin Démocède, qui s'échappa de la cour de Darius, épousa la fille de Milon de Crotone, et joua un rôle actif dans les guerres civiles où sombra l'institut pythagorique (Hérodote, III, 129-137. Iamblique, de Pyth. vita ed. Kiessling. pp. 506, 512.).

2. *Placita*, III, 5. — Xenophanis reliquiæ (Mullach, 15). Dans ces deux explications l'arc en ciel est considéré comme produit par l'action de la lumière solaire sur les nuées.

3. Hippolyt. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμπεριφερομένας ἐκείνοις. — Stobée. περιέχειν δὲ τινα καὶ γεώδη σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις ἀόρατα.

pelle qu'après avoir trouvé la véritable cause de ces phénomènes, Anaxagore, comme si sa théorie avait été insuffisante pour rendre compte de toutes les observations, conservait encore ces astres obscurs comme cause possible d'éclipses de lune[1]. Qu'on se rappelle que les Pythagoriciens attribuèrent le même rôle à leur *antichthone*[2]. On reconnaîtra aussitôt dans l'hypothèse d'Anaximène, un stade nécessaire pour la découverte de la vérité.

Le progrès scientifique que marque cette hypothèse, consiste en ce que les phénomènes qu'elle cherche à expliquer, sont reconnus comme périodiques et susceptibles de prédiction. Le système d'Anaximandre avait à cet égard négligé la tradition de Thalès, qui trouve ici, pour la première fois, sa conséquence légitime.

Cette hypothèse enfin devait naturellement conduire à la véritable explication. Car si l'on se demandait comment ces corps obscurs n'étaient point vus, la question de leur éclairement par le soleil se posait, et il était facile de reconnaitre que dans les conditions les plus générales, les phénomènes qu'un tel corps obscur devrait présenter seraient tout à fait semblables aux phases de la lune. D'où, pour reconnaître que cet astre est obscur par lui-même, il n'y avait plus qu'un pas à faire. Son rôle dans les éclipses de soleil s'en déduisait dès lors facilement, tandis que la question d'éclairement par le soleil pendant la nuit faisait naturellement mettre en jeu l'ombre de la terre et conduisait ainsi par là à la découverte de la cause des éclipses de lune.

L'hypothèse d'Anaximène présentait donc un véritable caractère scientifique; elle constitue pour lui un titre de gloire d'autant plus sérieux qu'elle semble témoigner, chez ce physiologue, d'une originalité propre, ce que ses autres opinions indiqueraient beaucoup moins.

L'importance de cette hypothèse dans son système cosmologique ressort au reste de la cause à laquelle il fut conduit à attribuer l'immobilité de la terre. Il lui fallait nécessairement se représenter ces corps de nature terreuse comme supportés par l'air; il les supposa très plats pour expliquer la possibilité de cet effet. Cette explication trouvée, il dut naturellement l'appliquer sans plus à la terre, qui à ses yeux ne différait de ces astres que par sa situation au centre du tourbillon.

1. Théophraste dans Stobée (eclog. I, 21). *Doxographi Græci*, p. 360 et 493.
2. Aristote dans Stobée. *Doxographi Græci*, p. 360.

IV

L'INFLUENCE DU SYSTÈME

De tout le système cosmologique d'Anaximène, une seule conception, celle de la voûte céleste comme solide, était au reste destinée à un triomphe durable. Si l'on chercha plus tard à concevoir moins grossièrement la substance qu'on supposait établir une liaison entre les étoiles fixes, le caractère de cette liaison ne fut pas modifié, et la solidité de la sphère resta en réalité le postulatum fondamental de toute l'astronomie jusqu'à Copernic.

Mais il est singulier que dans le siècle qui suivit Anaximène, tous les « physiologues » de l'Ionie rejettent cette conception, tandis qu'elle est au contraire adoptée par tous les autres, par Parménide, par Empédocle, par les atomistes. Chez Parménide apparaît au reste la première et grossière ébauche du système qui, pour expliquer les mouvements des planètes, les supposa attachées à des sphères creuses, concentriques, et emboîtées les unes dans les autres; c'est ce système que devait plus tard brillamment développer le mathémacien Eudoxe, dont le maître Archytas appartenait à l'école pythagoricienne.

S'il n'y a pas là, pas plus que dans des témoignages de date trop récente, des raisons suffisantes pour attribuer aux Pythagoriciens en général, comme est tenté de le faire Ed. Zeller[1], cette théorie des sphères solides, il n'en est pas moins certain que si l'on veut rechercher une origine à la doctrine de la solidité de la sphère des fixes chez Parménide et chez Empédocle, il convient de la chercher plutôt du côté de Pythagore que du côté d'Anaximène[2]. De même, la membrane (ὑμήν) qui, chez les atomistes, enveloppe et délimite chaque monde, a été évidemment imaginée dans un ordre d'idées tout différent de celui du Milésien.

Cependant Empédocle qui, à la différence de Parménide, avait, comme Anaximène, à expliquer la genèse du monde, semble avoir

1. Traduction Boutroux, I, 387, note 1, d'après Alexandre d'Aphrodisias et Théon de Smyrne.

2. La comparaison que fait ce dernier du mouvement de la voûte céleste à celui d'un bonnet, semble d'ailleurs indiquer que peut-être, fidèle en cela à la tradition chaldéenne, il ne considérait pas cette voûte comme fermée au-dessous de la terre.

suivi, pour la sphère solide, les traces de ce dernier. L'analogie, marquée par la comparaison faite, de part et d'autre, de la substance de cette sphère avec la glace (Κρυσταλλοειδῶς), mérite d'être poursuivie plus loin. A la vérité, elle peut être purement accidentelle, car la similitude du problème pouvait entraîner l'identité des solutions, sans qu'Empédocle connût les doctrines d'Anaximène. Néanmoins le rapprochement des deux opinions permettra de les éclairer l'une par l'autre.

La façon dont le Milésien expliquait la formation de la grêle et de la neige [1], ne peut nous laisser aucun doute sur la manière dont il se représentait l'origine du « crystal » de son ciel solide. C'était pour lui de l'air condensé et arrivé à la congélation après avoir partiellement [2] passé par l'état liquide. Mais comment cette condensation a-t-elle pu se produire, alors qu'il semble que le tourbillon général doit entraîner la dilatation à mesure qu'on s'éloigne du centre? Comment cette congélation d'autre part peut-elle subsister lorsqu'en tant de points de la surface sont allumés les inextinguibles feux des étoiles?

Anaximène n'avait pu certainement se dérober à cette double question, mais pour savoir comment il y répondait, nous sommes réduits aux conjectures. Cependant pour la première, il semble qu'une seule solution était possible, et qu'elle se trouvait précisément dans la croyance à la limitation de l'espace. Si les corps de nature terreuse qui se forment par la condensation à l'intérieur du tourbillon sont rejetés au centre [3] ou vers le centre, l'air arrêté dans son mouvement centrifuge par suite de la limitation de l'univers se condensera nécessairement vers la partie extrême du tourbillon et formera ainsi une voûte solide.

Cette solidification, due dès lors non pas au froid, mais bien à la pression, ne donnera pas de la glace (Κρύσταλλον), mais un corps analogue (Κρυσταλλοειδής), dont on peut comprendre l'existence à côté des feux stellaires. Cependant il faut expliquer comment ceux-ci s'alimentent. Anaximène admettait au moins pour le soleil, la lune et les planètes, que l'origine en était dans les vapeurs humides s'élèvant de la terre et se dilatant de plus en plus. Il conçoit donc, comme l'avait fait Anaximandre avant lui, et probablement aussi Thalès, un échange continuel de matière du ciel à la terre (pluie, grêle, neige),

1. Hippolyt. philosoph. 7. *Doxographi Græci*, p. 561, 15-16.
2. Partiellement seulement, sans quoi le corps solidifié eût été opaque comme la neige, non transparent.
3. Anaxagore au moins admet que les astres obscurs ne circulent qu'au dessous de la lune.

de la terre au ciel (vapeurs aériformes). Le mouvement ascensionnel doit se continuer jusqu'à la limite du monde. Mais quand la solidification s'y opère, tout l'air ne reste pas emprisonné dans le « crystal »; une partie se dégage en se dilatant, et c'est ainsi que peuvent s'alimenter et se perpétuer les feux des étoiles, partie aux dépens de la voûte solide, sans cesse renouvelée, partie avec le nouvel élément qui leur est incessamment apporté de la terre.

Si conjecturale que puisse être cette restitution de la théorie d'Anaximène, elle se prête en tout cas parfaitement aux données qui nous sont fournies sur celle d'Empédocle, si du moins l'on corrige l'absurde leçon du *Placita* [1], qui fait congeler l'air par le feu.

D'après les détails les plus complets que nous possédions [2], dans le mélange homogène du « sphœrus, » c'est d'abord l'éther (air supérieur) qui se dégage, puis le feu, c'est-à-dire pour Empédocle l'air lumineux, qui ne trouvant plus de place presse contre la voûte solide que forme l'éther. Ce n'est qu'ensuite et par l'effet du mouvement révolutif qu'entraîne cette pression, qu'au centre du tourbillon, la terre se sépare de l'eau, et que celle-ci abandonne à son tour l'air (sombre) qui va occuper tout l'hémisphère laissé libre par l'air lumineux.

En faisant abstraction des particularités propres au système d'Empédocle, nous retrouvons dans cet exposé les éléments conjecturaux de la théorie d'Anaximène sur le point que nous étudions : la limitation de l'univers; le mouvement centrifuge (νεῖκος d'Empédocle), la pression et la solidification qui en résultent à la partie extrême du monde [3].

Nous avons ainsi gagné dans cet examen un argument, non pas décisif, mais important, contre la conception de l'infini chez Anaximène. Il nous reste à le rapprocher de l'Ionien qui le suit de plus près dans l'ordre chronologique, je veux dire d'Héraclite.

Je n'insisterai pas sur cette doctrine de l'échange réciproque et continu de matière entre le ciel et la terre que j'admets chez les physiologues Milésiens; on sait que l'Ephésien fut le premier à mettre en pleine lumière ce double mouvement (ἄνω-κάτω), et à lui attribuer dans la production des phénomènes la prépondérance enlevée à la révolution diurne qu'il rejette. Mais plus la physique d'Héraclite est

1. II, 11, 2, *Doxographi Græci*, p. 339. ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς. Il faut lire probablement ὑπὲρ πυρός (au-dessus du feu) à quelque date qu'ait eu lieu la corruption, sans doute très ancienne.

2. *Placita*, II. 6. 3. — *Plut. Strom.* 10. *Doxographi Græci*, pp. 334, 582.

3. Pour les étoiles fixes, comparez à notre explication de la théorie d'Anaximène, l'opinion d'Empédocle dans les *Placita*, II, 13.

grossière en thèse générale, plus elle retarde en réalité sur les connaissances de son temps, plus la coïncidence de certains points spéciaux de doctrine astronomique, chez lui et chez Anaximène, pourra faire croire ou que le théologue d'Ephèse connaissait les opinions du physiologue de Milet, ou qu'il puisait dans un courant d'idées devenues communes depuis ce dernier.

Remarquons donc cette opinion d'Héraclite (Diogène Laërce, IX, 10). « La flamme du soleil est la plus chaude ; car les autres astres sont plus éloignés de la terre, et échauffent donc d'autant moins : si la lune au contraire est plus voisine, elle circule dans un espace moins pur. Le soleil est, lui, dans un milieu parfaitement transparent et sa distance de nous est convenable. Aussi donne-t-il le plus de chaleur. »

Comparons Anaximène (Hippolyte.7) : « Les astres (autres que le soleil) n'échauffent pas à cause de la grande distance où ils se trouvent. » Cette donnée tranche la question de la position qu'il assignait au soleil par rapport aux étoiles fixes et aux cinq planètes, placées au contraire par Anaximandre au plus près de la terre. Mais renversait-il absolument l'ordre admis par le premier Milésien et ne laissait-il pas la lune entre nous et le soleil ?

Nous pouvons reconnaître une trace de son opinion dans un passage d'ailleurs corrompu[1] qui indique qu'Anaximène attribuait la chaleur du soleil à la rapidité de son mouvement. Les autres étoiles, étant plus éloignées, devaient donc pour lui être en réalité plus chaudes encore, quoique l'effet ne s'en fit pas sentir. Mais si un astre est moins éloigné que le soleil, dans cette théorie, son feu peut être beaucoup moins actif et ne pas être sensible malgré le rapprochement. L'expression καὶ μάλ' ἱκανῶς du passage cité en note semble bien indiquer que comme Héraclite, Anaximène admet que la distance du soleil correspond à un maximum pour l'effet thermique de l'astre sur la surface de la terre.

Nous avons une autre raison pour conclure qu'Anaximène devait placer la lune au plus près de nous. Il attribuait à la résistance du milieu où flottaient les astres errants la différence entre leur mouvement et celui des étoiles fixes. Cette hypothèse, ingénieusement développée par lui pour les mouvements en déclinaison, ne se prêtait malheureusement pas à la déduction scientifique, dans l'état des connaissances d'alors, et quelle que fût sa valeur, son abandon

1. Plutarque, Strom. 3. *Doxographi Græci*, p. 580, 4, ἀποφαίνεται γοῦν τόν ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ ἱκανῶς θερμότητα λαβεῖν. L'idée que le soleil est une terre est, comme le prouve le contexte, conclue par le compilateur lui-même de ce que l'origine du soleil était pour Anaximène la terre (ses vapeurs).

ultérieur était forcé. Cependant nous pouvons remarquer qu'elle entraîne nécessairement dans la supposition de la révolution générale, cette conséquence que le mouvement propre (d'occident en orient) des planètes doit être d'autant plus rapide que l'astre est plus rapproché de la terre. Elle concorde donc avec l'ordre attribué à Pythagore et que nous avons admis comme reconnu par Anaximène et probablement emprunté aux Chaldéens.

Nous voyons aussi que cet ordre est également reconnu par Héraclite avec des arguments qui paraissent empruntés à Anaximène, et la coïncidence est d'autant plus remarquable que l'ordre en question obtint plus tardivement l'assentiment général.

Si nous revenons au rapport chronologique entre le Milésien et l'Ephésien, nous avons d'abord à remarquer que l'écrit du dernier dut, comme l'a très bien montré Ed. Zeller [1], être composé entre 478 et 470. Héraclite doit au reste être né à très peu près vers la même date qu'Anaximène, en admettant la donnée d'Apollodore pour celui-ci. Mais rien n'empêche, je le répète, de supposer que le Milésien rédigea ses opinions vers trente ans au plus, c'est-à-dire dans les premières années du Ve siècle. Dans ces conditions, il est parfaitement possible d'admettre que ce fut pendant l'intervalle de vingt ans ou environ qui suivit, que la lente évolution de la science d'une part, de l'autre, la propagation des opinions pythagoriciennes et des vers de Xénophane amenèrent tout penseur à se poser désormais explicitement, en Ionie comme en Italie, la question de la limitation ou de l'infinitude de l'espace. Pour les Milésiens, cette question n'existait pas, semble-t-il, et les premières réponses qui y furent faites par Héraclite et Parménide furent en faveur de la limitation, implicitement supposée jusque-là par les physiologues. Telle serait la conclusion de cette longue discussion.

V

L'UNITÉ DE SUBSTANCE

Si Anaximène avait profondément modifié la cosmologie du premier Milésien, il suivit de plus près les explications que celui-ci avait données des phénomènes physiques. Se contentant de les compléter et de les développer, il ne dépassa pas d'ailleurs le cadre tracé

1. Traduction Boutroux, II, 100, note.

par son précurseur, dont il maintenait les principes fondamentaux : l'éternité de la matière et du mouvement révolutif, la formation et la destruction périodiques du monde.

Pour couronner cette étude, nous avons à nous demander si comme penseur, il mérite la place qu'il a gardée dans l'histoire de la philosophie. Oui, sans doute, à nos yeux du moins; car il a, à son tour, soulevé un de ces problèmes qui sont à la limite incertaine de l'inconnaissable, qui semblent fuir devant la science à mesure qu'elle progresse, et qui cependant s'imposent presque nécessairement à elle. Il a le premier affirmé avec précision l'unité de la matière au plutôt de la substance, car son « air indéterminé » est susceptible de sensation, d'intelligence et de volonté, de même que les corps qui en sont formés se trouvent susceptibles d'être sentis, pensés et actionnés.

Le premier, car Thalès n'avait pas écrit, et toute autre chose est d'émettre une idée plus ou moins vague, autre chose de la développer dans toute son étendue, Anaximandre en donne la preuve; lui aussi devait croire à l'unité de la substance; cette croyance est si naturelle, je dirais presque instinctive! Sans elle aurait-il essayé de décrire le monde comme constitué et organisé par un principe unique? Mais au cours de sa tâche, ses expressions trop métaphoriques laissèrent planer un voile sur le caractère de sa pensée; on put les interpréter comme si le principe originaire avait été un mélange mécanique, d'où le mouvement sépare les choses déjà existantes sans avoir à les former en réalité. Anaximène au contraire attribue nettement au mouvement éternel, la constitution des différents corps, leur séparation et leurs transformations réciproques. Il a pleine conscience de la question, ce qui manquait encore à son précurseur.

Depuis le temps des Ioniens, la philosophie a singulièrement restreint le problème; sous l'influence de préoccupations d'ordre moral ou de préjugés religieux, on a cherché à établir l'existence de substances autres que la matière; les partisans de l'opinion contraire ont reçu une qualification qui a pris un caractère dédaigneux; quant à savoir si la matière est une en réalité, c'est un point qu'on a admis implicitement, tout en laissant à la science le soin de l'établir.

Pourtant, malgré les tendances auxquelles je viens de faire allusion, nous avons un besoin tellement inné de projeter sur la pluralité externe l'unité qui nous apparaît comme le caractère de notre être propre, que le dualisme n'a jamais pu triompher sérieusement en philosophie. Les penseurs unanimement reconnus comme les plus profonds, ont tous au moins rêvé une unité supérieure, transcendante ou

immanente, de l'esprit et de la matière, et si aucune formule n'a rallié l'assentiment général, chacun craindrait, en affirmant la vanité de pareilles recherches, de se rayer soi-même de la liste des philosophes.

Et cependant que faisait la science? Remarquons d'abord que dans son état actuel, elle a comme point de départ la conception atomiste et que cette dernière est essentiellement pluraliste.

Je ne m'arrête pas à la distinction des atomes et de l'espace vide. Ce dernier *non-être* est à la vérité un scandale métaphysique; mais on peut écarter assez facilement la difficulté, sinon la dissiper entièrement. J'insiste sur ce point que les atomes de Leucippe, de Démocrite et d'Epicure sont loin d'être tous identiques.

Certes ils ont des propriétés communes, mais l'unité, dans laquelle ils rentrent de la sorte, est purement factice, absolument relative aux conditions subjectives de notre intellect. Leurs différences les constituent en un nombre plus ou moins grand de matières complètement irréductibles entre elles, ou bien, pour donner la raison de ces différences, il faut oser rétablir les principes subjectifs d'Aristote, l'εἶδος et la στέρησις, après quoi on se trouvera tout juste aussi avancé qu'auparavant.

De même que les différentes sortes d'atomes, les divers corps simples auxquels la chimie moderne ramène les éléments de la composition des substances naturelles, sont irréductibles entre eux, et comme on le sait, leur nombre augmente tous les jours. Les faits de l'expérience à notre portée semblent donc démentir formellement l'unité présupposée.

Cependant le besoin de cette unité, aussi sensible pour le savant que pour le philosophe, a provoqué une vive réaction contre la croyance à la simplicité réelle des atomes chimiques. On s'est dit que l'impossibilité où nous nous trouvions de les décomposer ne suffisait nullement à établir cette simplicité; plus les découvertes nouvelles les multipliaient, plus il était relativement facile, par la comparaison de leurs propriétés, de trouver de graves indices tendant à les faire considérer comme composés. Bref, c'est aujourd'hui l'opinion dominante que de regarder les atomes chimiques comme des systèmes constitués, à divers degrés de complexité, par des *individus* appartenant à un type unique et que d'identifier ce type avec celui des particules ultimes d'un fluide hypothétique, l'éther, au sein duquel on suppose plongés tous les corps de la nature.

Je n'ai nullement la prétention de combattre cette opinion : d'ailleurs, relativement, elle n'est pas très ancienne, et elle semble appelée au moins à parcourir une longue et brillante carrière, en condui-

sant à des découvertes qui seront pour elle de nouveaux soutiens. Mais ce que je voudrais faire ressortir, c'est que non seulement la vérité n'en est nullement démontrée à l'heure actuelle, mais qu'encore et quelles que soient les vérifications que puisse lui apporter l'expérience, elle sera toujours indémontrable.

Pour s'en rendre pleinement compte, il suffit de cette simple réflexion, que cet éther auquel il s'agit d'identifier les dernières particules de la matière, est et sera toujours une pure hypothèse; l'identification rêvée ne peut donc avoir un autre caractère.

Qu'actuellement l'existence de l'éther ne soit rien moins que démontrée, ce n'est même pas à discuter. Qu'elle ne puisse jamais l'être, c'est peut-être une thèse plus hardie, mais il me semble qu'elle peut se soutenir comme suit.

Nous admettons pour l'existence de la matière deux sortes de preuves, les unes empruntées au témoignage immédiat de nos sens, les autres conclues d'un raisonnement.

Les premières sont évidemment à écarter : si l'éther existe, il ne peut influer sur nos sensations que par l'intermédiaire de la matière pondérable, puisque nos organes sont construits avec une pareille matière et que nous vivons nécessairement dans un milieu également pondérable. Nous ne percevons donc que des mouvements de la matière pondérable, et l'éther n'est imaginé que pour transmettre ces mouvements, nullement pour les produire.

Nous sommes ainsi ramenés aux preuves conclues d'un raisonnement; or ce raisonnement peut être soit inductif, soit déductif. Mais pour l'éther, l'induction est exclue, puisqu'elle ne peut procéder que suivant des analogies avec les substances tombant directement sous nos sens, et que, par la nature même de son hypothèse, l'éther doit être tout différent.

Quant à la déduction, pour constituer une démonstration, il faudrait qu'elle fût conduite de manière à établir que si tels phénomènes se produisent, il faut nécessairement qu'il existe une substance ayant telles ou telles propriétés. Or le problème se présente de façon à ne pouvoir être traité que mathématiquement, et la science est cependant loin d'être assez avancée pour qu'il puisse être sérieusement traité ainsi. On s'est donc contenté de tâtonner, d'imaginer *à priori* des propriétés et de vérifier si elles satisfaisaient aux conditions de l'expérience. Comme on n'est pas encore arrivé en fait à établir ainsi des hypothèses réellement concordantes, on est encore loin de pouvoir examiner si un autre système d'hypothèses ne serait pas possible tout aussi bien.

Mais supposons toutes les difficultés mathématiques résolues et le

problème entièrement élucidé. Pour que les phénomènes lumineux et autres puissent être expliqués, il faut que notre éther ait telles propriétés bien définies. Aura-t-on démontré son existence?

Le croire serait se faire illusion sur la puissance et le rôle réel des mathématiques. On aura mis l'hypothèse dans les équations, elle en sera ressortie plus complète et plus précise. Mais les prétendues propriétés qui servent à la définir, que pourront-elles représenter en réalité? Rien que des relations mathématiques entre les conditions des mouvements des parties de la matière pondérable. Ces mouvements sont le seul élément scientifiquement assuré qui ait été posé dans les prémisses. Il ne peut y en avoir un autre dans les conclusions, et avec des relations mathématiques, on ne peut créer une substance.

En résumé, l'unité de la matière chimique est pour nous un postulatum, tout comme pour Anaximène. Que dirons-nous, s'il s'agit de l'unité entre la matière inerte et la matière vivante?

Je voudrais autant que possible éviter le terrain propre de la métaphysique et je ne poserai donc pas la question entre la matière simplement vivante et la matière sentante et pensante. Mais pour la vie, sans aller plus loin, où en est-on depuis Anaximène?

On a résolu, il n'y a pas relativement très longtemps, un grave problème accessoire. On a établi l'identité des matériaux chimiques du monde organique et du monde inorganique. Ni creuset ni éprouvette n'ont jamais donné la moindre trace d'une substance exclusivement propre au premier de ces deux mondes.

Il n'en est pas moins incontestable que la vie se présente comme un phénomène d'un ordre tout particulier, irréductible à ceux de l'ordre physique ou chimique. Il y a donc une différence, et si nous savons pertinemment désormais que ce n'est pas dans la matière qu'il faut la chercher, nous n'en sommes pas moins conduits par les faits à un dualisme formel.

Il y a deux manières de tourner la difficulté, objectivement parlant, c'est-à-dire du seul point de vue où la science de la nature puisse se placer.

Ou bien on affirmera que la vie est le cas général, et que si nous ne pouvons pas la constater partout, c'est en raison de la faiblesse de nos moyens d'investigation qui ne peuvent atteindre les particules extrêmement ténues, où siège la vie du monde inorganique. Cette hypothèse est évidemment toute gratuite et n'a rien de scientifique; elle nous ramène au reste précisément à l'hylozoïsme des premiers Ioniens, sauf à l'adapter aux progrès accomplis depuis eux.

Ou bien on dira que la vie, que nous ne pouvons pas produire dans

nos laboratoires, a dû néanmoins apparaître à la surface de la terre, certains éléments se trouvant en présence, dans certaines conditions de température et de pression. C'est la thèse matérialiste proprement dite.

Cette thèse était très simple, sans graves objections possibles au point de vue scientifique et ne se distinguait d'ailleurs pas parfaitement de la précédente, alors que l'on croyait à peu près universellement à la génération spontanée, ce qui ne remonte pas à une époque bien éloignée. Mais des travaux récents et qui seront une gloire de notre siècle et de notre France, semblent avoir relégué définitivement au rang des mythes la vieille croyance des âges antérieurs.

Loin de se trouver ébranlée par ce changement des circonstances, tant la logique des faits influe peu sur la constitution des hypothèses, la thèse matérialiste a au contraire, de nos jours, reçu comme une vie nouvelle par l'introduction de la doctrine évolutionniste. L'évolution se prête si facilement à expliquer tant de choses, ne pourrait-on aussi lui faire expliquer la vie ?

Je ne remarque point cependant qu'on ait osé en fait pareille tentative. On s'est dit sans doute qu'au fond l'évolution supposait la vie et l'on s'est contenté de reproduire la vieille thèse, sans la rajeunir sensiblement. Son insuffisance est visible; on devrait au moins essayer de nous dire quels éléments doivent être supposés en présence et sous quelles conditions extérieures.

Mais je veux surtout remarquer que logiquement cette thèse est intenable devant celle de l'hylozoïsme. S'il y a en effet un caractère bien constant de la vie, c'est de naître de la vie. Supposons donc réalisé le *desideratum* du matérialisme; un cas de génération spontanée de l'être le plus élémentaire que l'on connaisse ou que l'on puisse s'imaginer; supposons ce cas bien constaté scientifiquement; s'il y a une logique, si l'induction n'est pas un vain mot, on conclura légitimement que cette substance vivante n'a pas été produite par des matériaux bruts, mais bien développée par des êtres organisés trop petits pour que nous ayons pu les soupçonner jusqu'alors, mais que nous nous mettrons à rechercher avec ardeur.

C'est ainsi que depuis Anaximène la science a amassé des faits qui, à première vue, semblent plutôt probants pour le pluralisme; qu'elle n'en recherche pas moins l'unité, avec une invincible obstination, et qu'alors elle retombe fatalement sur l'antique hylozoïsme. Je l'ai qualifié plus haut d'hypothèse gratuite, au point de vue scientifique; ai-je besoin de dire que les hypothèses du dualisme ne le sont pas moins?

PAUL TANNERY.

LES PRÉTENDUES
CONTRADICTIONS DE DESCARTES

(Suite et fin [1].)

III

Essayons donc de montrer que, loin de se contredire, comme il le semble, tous les textes divers que nous avons cités au cours de cette étude se concilient parfaitement les uns avec les autres, et que, au lieu d'introduire dans la suite des pensées cartésiennes un vice logique, ils sont au contraire des fruits de la méthode; que, étant donnée sa méthode, Descartes devait arriver forcément à l'apparence de la contradiction et du cercle vicieux, sans cependant que le lecteur attentif pût jamais être fondé à lui reprocher la réalité de ces fautes.

En quoi consiste donc la méthode? En deux mouvements essentiels, l'un de découverte, l'autre de démonstration. La méthode enseigne d'abord à trouver la vérité pour soi et fournit ensuite le moyen de se prouver à soi-même la vérité de ce qu'on a découvert et par là aussi le moyen de le démontrer aux autres. Après le livre de Bordas-Demoulin, l'*Essai sur la méthode* de Descartes par M. Charpentier et le livre Ier de l'ouvrage de M. Liard, il n'y a pas lieu d'insister et de montrer par le menu comment la méthode cartésienne tire son origine des mathématiques. Qu'il suffise de rappeler que la mathématiques ne se servent que de deux méthodes qui se complètent l'une par l'autre : l'analyse, qui découvre, et la synthèse, qui contrôle les résultats de l'analyse. C'est ce que nous dit Descartes lui-même :

« La manière de démontrer est double : l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition.

« L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée et fait voir comment les effets dépendent

1. Voir le numéro précédent.

des causes; en sorte que, si le lecteur veut la suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne que si lui-même l'avait inventée.....

« La synthèse au contraire, par une voie toute différente, comme en examinant les causes par leurs effets, bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes, démontre à la vérité clairement ce qui est contenu en ses conclusions et se sert d'une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théorèmes, afin que, si on lui nie quelques conséquences, elle fasse voir comment elles sont contenues dans les antécédents, et qu'elle arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être [1]. »

C'est l'analyse qui est recommandée dans la seconde règle du *Discours de la méthode*, et la synthèse qui est décrite et réglée dans la troisième. Ces deux procédés de la méthode sont encore décrits et prescrits dans la cinquième règle pour la direction de l'esprit : « Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner l'attention de l'esprit pour trouver une vérité quelconque. Or nous observerons exactement cette méthode si nous réduisons par degré à de plus simples les propositions enveloppées et obscures, et ensuite si, par les mêmes degrés, nous nous efforçons de monter de l'intuition des choses les plus simples à la connaissance de toutes les autres [2]. »

L'analyse doit donc nous conduire aux choses les plus simples que l'intelligence saisit d'un seul coup d'œil, par intuition, sans avoir besoin d'opérer aucun mouvement discursif. Ces choses simples, Descartes les appelle des natures simples et pures ou encore des absolus [3]. « Tout le secret de l'art dans l'analyse consiste donc à considérer attentivement en toutes choses ce qu'il y a de plus absolu [4], » c'est-à-dire ce qui est véritablement simple, qui ne peut être considéré comme composé au regard de choses plus simples. C'est de ces natures simples et générales que doit repartir après le mouvement synthétique pour reconstituer la complexité des choses, afin de s'assurer par cette opération inverse que l'analyse a été bien faite. L'analyse même ne donne pas à elle seule la science, car de prémisses vraies on peut tirer une conclusion fausse; il faut que la

1. *Rép. aux IIes object.*, nos 51-53, t. II, p. 71.
2. T. III, p. 71.
3. *Reg.* VI, n° 27. « Absolutum vero quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quæstio. » (T. III, p. 73.)
4. *Ibid.*, n° 29.

synthèse vienne confirmer les résultats de l'analyse pour que la certitude soit complète et la science achevée.

Descartes devra donc employer tour à tour les deux procédés de la méthode et il est évident que l'ordre dans lequel il présentera ses pensées sera tout différent selon qu'il procédera par la voie de l'analyse ou par celle de la synthèse. Ainsi les *Méditations* sont un ouvrage exclusivement analytique [1], tandis que, dans les *Principes*, Descartes se sert tantôt de l'analyse, tantôt de la synthèse [2]. On comprend donc que certaines vérités, données dans les *Méditations* comme des points d'arrivée, puissent et doivent même être considérées en certains endroits des *Principes* comme des points de départ.

Nous connaissons maintenant la méthode de Descartes. Voyons comme il va l'appliquer à la métaphysique. Descartes se propose d'étudier l'objet métaphysique, et pour cela il veut « commencer la science par son vrai commencement, par la première vérité certaine [3]. » Or quelle est la première vérité, le premier principe? Descartes va nous répondre : « Le mot de *principe* peut se prendre en divers sens, et c'est autre chose de chercher une *notion commune* qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les êtres les *entia* que l'on connaîtra par après, et autre chose de chercher un être, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle puisse nous servir de *principe* pour les connaître. Au premier sens, on peut dire que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que lorsqu'on la connaît on en confirme la vérité par un tel raisonnement : *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle chose est; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas*. Ce qui est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien plus savants. En l'autre sens, le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire [4]. » Ainsi, comme le dit Régis, il ne faut pas confondre « les vérités métaphysiques, qui sont certaines propositions claires

1. « J'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations*. » (*Rép. aux IIes object.*, n° 55, t. II, p. 73.)
2. Voir sur le caractère synthétique des *Principes* la *Lettre au traducteur* qui sert de préface.
3. Ch. Secretan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 114, 3e édit., 2 vol. in-8. Paris et Genève, 1879.
4. *Lettre à Clerselier*, t. IV, p. 156.

et évidentes, qui servent de règle pour juger de la vérité des choses, mais qui ne nous font connaître l'existence d'aucune, avec les choses métaphysiques, qui sont des substances intelligentes [1]. » Pour Descartes comme pour Aristote, la métaphysique est la science de l'être réel, la science du concret et non la science vaine de l'abstrait.

L'analyse de Descartes devra donc s'arrêter au premier être qui lui sera clairement connu, à l'être dont une intuition lui dénoncera l'existence. Quel sera cet être sinon lui-même et dans quelle intuition apercevra-t-il cet être sinon dans l'intuition de la pensée? *Je pense, donc je suis*, dira donc Descartes.

Il trouve dans sa conscience le sentiment de son existence si intimement lié à la conscience de sa pensée, qu'il ne peut les séparer; *je pense* et *je suis* sont sans doute deux propositions distinctes dans le langage, mais le fait que constate Descartes et où il prend son point de départ n'est pas le fait de sa pensée pure, c'est le fait de l'aperception immédiate de son existence, dans sa pensée. Il ne voit pas d'abord la pensée, puis l'existence mais ensemble et du même coup l'existence unie indissolublement à la pensée; il ne raisonne pas, il constate. Les formes analytiques du langage ne lui permettent pas de rendre sensible cette synthèse primitive, il y supplée autant qu'il le peut par cette conjonction *donc* qui a donné lieu à tant de méprises. Il a donc le droit de dire qu'il voit cette liaison « *simplici mentis intuitu*, par une simple inspection de l'esprit. » Avant cette expérience, il savait ce que c'est que le mode seul séparé de la substance, — ce que c'est que pensée, — et il pouvait douter encore; il savait ce que c'est que la substance, — ce que c'est qu'existence, — et il doutait toujours; mais, dès que la conscience de la pensée lui découvre le mode et la substance réunis dans une vivante synthèse, il ne doute plus.

L'analyse pousse Descartes encore plus loin. Il passe en revue les actes dans lesquels il constate la liaison de la pensée à l'existence. Ces actes sont tous des faits de conscience. A chaque fois que le moi sent, il s'affirme lui-même en affirmant ses modes, et en ce sens « c'est tout le même de dire : *Je respire, donc je suis*, que : *Je pense, donc je suis* [2]. » Or cette liaison constante du mode à la substance peut s'exprimer dans une proposition abstraite et générale qui est la loi générale de l'union des modes à leur substance. Descartes remarque alors : « Il n'y a rien du tout en ceci : *Je pense, donc je*

1. *La Métaphysique*, avertissement, *Système de philosophie*, t. I, p. 36, 3 vol. in-4. Paris, 1690.
2. *Lettres*, t. IV, p. 169.

suis, qui m'assure que je dis la vérité sinon que je vois très clairement que *pour penser il faut être* [1]. »

L'analyse donne donc d'abord l'union de la pensée et de l'existence comme un fait : *Cogito, ergo sum*, puis la loi idéale de ce fait : *Pour penser, il faut être*. La synthèse peut alors se faire en sens inverse de l'analyse. Cette synthèse doit même se faire pour que la vérité de l'analyse soit démontrée. Descartes doit donc maintenant construire ainsi un syllogisme : Pour penser, il faut être ; or je pense, donc je suis. « *Il n'y a rien du tout qui m'assure que je dis la vérité sinon*, etc. »

Cette majeure : *Tout ce qui pense est*, « lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe (synthèse de l'existence et de la pensée dans le fait de conscience). Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières [2]. » — « L'erreur qui est ici la plus considérable, dit Descartes en un autre endroit, est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique ; en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher ; car il est certain que, pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi, quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général que, *lorsque, de deux quantités égales, on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux*, ou que *le tout est plus grand que ses parties*, si ne on lui en montre des exemples en des cas particuliers. » Et c'est faute d'avoir pris garde à ceci que notre auteur s'est trompé en tant de faux raisonnements dont il a grossi son livre [3]. »

Il ne nous reste plus qu'à expliquer maintenant ce passage des *Principes* où Descartes avoue qu'avant de dire : *Je pense, donc je suis*, « il faut savoir ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être [4]. » Il faut reconnaître d'abord que nous portons en nous des idées ou des principes qui forment comme le fond de notre entendement, idées ou principes sans lesquels nous ne saurions rien connaître, de sorte qu'il *faut* en réalité les avoir *auparavant* [5]. Mais ces principes ne deviennent clairs et distincts

1. *Disc. de la mét.*, 4e part., n° 3, t. I, p. 31.
2. *Rép. aux IIes object.*, n° 22, t. II, p. 57.
3. *Lettre à Clerselier*, t. II, p. 331.
4. *Principes*, 1re part., n° 10, t. I, p. 232.
5. Ce sont, dit Descartes, « certaines vérités très simples qui, pour être nées

qu'après avoir subi, pour ainsi dire, le choc de l'expérience. Ici par exemple. *Pour penser il faut être* serait un de ces principes, sourds et enveloppés, qu'il faut *savoir* avant de constater le *Je pense, donc je suis*, mais ce ne serait qu'après la constatation de l'union de l'existence avec la pensée que *Pour penser il faut être* deviendrait clair et distinct. En sorte qu'il faudrait distinguer ici trois étapes de la connaissance : 1° la connaissance obscure de l'inclusion nécessaire d'une existence quelconque dans une pensée quelconque ; 2° la constatation expérimentale de l'inclusion de l'existence dans une pensée donnée ; 3° la connaissance distincte de la loi générale : *pour penser il faut être*, *tout ce qui pense existe*.

Cette explication est certainement conforme à la doctrine générale de Descartes sur les idées innées, et est d'autant plus recevable ici que le texte même de l'article des *Principes* où se trouve le passage que nous expliquons dit que « ces notions ne s'acquièrent point par l'étude, mais naissent avec nous ».

Mais allons plus loin : à supposer même que la connaissance du *pour penser il faut être* fût, non pas une connaissance obscure et enveloppée, à laquelle nous n'aurions pas plus pensé que l'enfant n'a pensé aux autres idées innées dans le ventre de sa mère, mais que ce fût une proposition dont nous entendrions les termes, le syllogisme reproché à Descartes n'existerait pas encore. Descartes ajoute en effet : « Ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe. » Or que veut Descartes? Atteindre des existences, nous l'avons vu; sortir des idées vaines, du formalisme abstrait de la scolastique, pour arriver à la connaissance du monde réel. Aussi ne fait-il pas porter

avec nous, ne sont pas plus tôt aperçues qu'on pense ne les avoir jamais ignorées. » (*Remarques sur les VIIes object.*, n° 9, t. II, p. 445.) — Il explique encore sa pensée au début des *Réponses aux VIes object.* : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement il ne sait ce que c'est que la pensée et que l'existence, *non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie ou acquise par démonstration*, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sache cela par cette *sorte de connaissance interieure qui précède toujours l'acquise*, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense, et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait. » (T. II, p. 352.)

son doute sur la certitude subjective des pensées, mais seulement sur leur vérité objective. S'il dit dans la *Ire méditation* : « Que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de 2 et de 3, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela [1] ? » Il doute de la valeur de ses opérations discursives, de l'addition de 3 et de 2, de la numération des côtés réels d'un carré réel, non de la définition d'un carré en tant que définition. Il n'a jamais douté que la figure de quatre côtés eût quatre côtés, la valeur des proportions identiques n'a rien d'hypothétique à ses yeux. « Je n'ai nié, dit-il, que les préjugés et non point les notions comme celle-ci (la pensée), qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation [2]. » Il croit au contenu idéal des notions, à la valeur des propositions définissantes, où l'attribut ne fait que répéter le sujet et ne préjuge rien sur la réalité de son existence. Il n'entre pas dans sa pensée de douter des essences, mais des existences. Il n'y a donc aucune contradiction à excepter de son doute le principe d'identité, les propositions essentielles, les jugements analytiques, et à ne le faire porter que sur la valeur des propositions existentielles, des jugements synthétiques, comme nous les appelons aujourd'hui. Il veut bien enlever de son esprit tous les préjugés, mais il ne veut pas renoncer à l'esprit lui-même. La proposition : *Pour penser il faut être*, n'est pas même appelée par lui un jugement, mais une notion. Pour Descartes, c'est là un jugement analytique, dont le sujet contient l'attribut, et nullement un jugement synthétique, dont l'attribut excède le sujet. Cette proposition peut en effet se traduire ainsi : *Pour être pensant*, *il faut être*, ce qui ne nous donne rien de plus que ce que nous avions déjà. On peut bien avec de telles propositions construire un système de pensées tout subjectif, mais qui n'aurait jamais aucune valeur objective. Ce n'est qu'après avoir constaté que cette proposition est enveloppée dans le *Cogito, ergo sum*, qu'on peut lui donner une valeur objective véritable; elle peut alors devenir la majeure d'un raisonnement qui engendre la science en nous donnant « la connaissance de quelque chose qui existe. » Au contact d'une existence réelle, la vérité abstraite et formelle a pris une valeur réelle; puisqu'elle est enveloppée dans l'existence, elle ne régit plus seulement le monde des essences vides, qui peuvent être et peut-être ne sont pas, mais aussi le monde vivant des êtres. C'est

1. N° 8, t. I, p. 95.
2. *Lettre à Clerselier*, t. II, p. 332.

alors que Descartes se rend raison de « sa répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, » et que, synthétiquement cette fois, il prouve par cette majeure la vérité de son existence [1].

Il faut donc dans ce cas encore distinguer trois moments dans l'évolution de la pensée cartésienne : 1° *Pour penser, il faut être*, proposition très simple, à termes identiques, qui ne fait connaître rien qui existe, simple régulateur de la pensée subjective, dirait Kant; 2° *Je pense, donc je suis*, fait d'expérience où l'existence réelle est unie à la pensée réelle; 3° *Ce qui pense est véritablement au même temps qu'il pense*, loi générale et objective des expériences ultérieures, dernier terme de l'analyse et principe de la synthèse.

Ainsi, des deux passages des *Principes* que nous avons cités, l'un donne au *Pour penser il faut être* une valeur purement idéale, qui ne peut pas laisser prise à l'accusation de pétition de principe; l'autre est la démonstration synthétique de l'existence découverte dans les *Méditations* par analyse. De sorte que Descartes a parfaitement raison de dire que, ni dans les *Méditations*, ni dans le *Discours de la méthode*, « il n'a déduit son existence de sa pensée par la force de quelque syllogisme », mais qu'il a aperçu son existence liée à sa pensée « par une simple inspection de l'esprit ». — Ici en effet, il se servait de l'analyse et allait du fait : *Je pense, donc je suis*, à la loi : *Tout ce qui pense existe*.

Mais les adversaires de Descartes n'ont pas eu tort de soutenir que c'était cette majeure sous-entendue qui faisait la véritable force du : *Je pense, donc je suis*. Sans elle, en effet, la synthèse ne pourrait s'opérer, cette synthèse qui doit prendre une forme dialectique et déduire du général le particulier, de la loi le fait. Le *Cogito, ergo sum*, n'est pas un raisonnement pendant la première partie du mouvement méthodique; c'est un fait, un simple fait, le fait de la liaison de l'existence à la pensée, fait qui conduit à la constatation de la loi générale qu'il enveloppe : *Tout ce qui pense existe;* mais, pendant la seconde partie de ce mouvement, cette loi devient la majeure, *Je pense*, la mineure, et *Je suis*, la conclusion d'un véritable syllogisme en *Barbara* [2]. Il n'y a évidemment là rien de contradictoire; bien

1. *Principes*, 1re partie, n° 7, t. I, p. 230.
2. Ces mêmes idées sont fort bien exprimées dans l'*Histoire de Descartes avant 1637*, par Millet, p. 207-209, 1 vol. in-8. Didier, 1867. — Millet a l'air d'emprunter à Régis plutôt qu'à Descartes la déduction synthétique. Voy. Régis, *Métaphysique*, l. I, 1re partie, chap. XI, t. I, p. 96. — Des idées analogues se retrouvent dans Veitch, *The method of Descartes*, analysé ici même (n° de juillet 1881), ainsi que dans les remarquables éclaircissements dont M. Brochard a fait suivre son édition du *Discours de la méthode*, in-18. Germer Baillière, 1881.

plus, si l'on accepte les théories de Descartes sur la méthode, il n'y a rien là qui ne doive logiquement arriver.

Sur les traces de Descartes continuons notre analyse. Je suis certain que je suis au moment que je pense, certain aussi que pour penser il faut être. Ma certitude est un fait que je constate comme ma pensée, quels sont les caractères de ma certitude? Je doutais tout à l'heure, j'étais incertain ; à quoi est-ce que je reconnais que je ne doute plus, que je suis maintenant certain? « Je suis assuré que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Certes, dans cette première connaissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité, que la claire et distincte perception de ce que je dis, et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies [1]. »

Ici encore Descartes part du *fait* de la certitude pour trouver la *loi* de toute certitude. Il continue alors la revue de ses pensées. Quoi que ce soit qu'il pense, il est; mais que pense-t-il? Quels sont les modes de son attribut essentiel, la pensée? Que représentent ses pensées? Une de ces pensées est la pensée de perfection. Il n'a pas produit en lui-même cette pensée, lui qui est imparfait, puisqu'il doute; elle ne lui vient pas du néant qui ne produit rien; cette pensée lui vient donc de l'être parfait, de Dieu.

D'ailleurs, lui qui est, il ne s'est pas donné l'être; donc cet être lui vient d'ailleurs, et d'où lui viendrait-il, sinon de cet être parfait qu'il a trouvé tout à l'heure? Dieu nous est donc encore prouvé par notre insuffisance personnelle à nous donner l'être. Mais où est la raison de cette existence divine qui est la raison de tout? Dans son essence et non ailleurs. L'existence est enfermée dans l'essence divine, « en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits. » Dieu, cause et raison de l'idée de perfection que je porte en moi, cause et raison de mon être, est à lui-même sa cause et sa seule raison. Il est donc, puisqu'il est parfait; mais s'il est parfait, il n'est point trompeur. Comme il est l'auteur de mon être, il l'est aussi de mon entendement et de ses lois. C'est lui qui me fait être, et c'est lui qui me fait penser, c'est lui qui me pousse à croire aux idées claires et distinctes, c'est donc lui qui est la caution de ma certitude, « en sorte que cela même que j'ai pris tantôt pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distincte-

1. *IIIe Méditation*, n° 2, t. I, p. 112.

ment sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est en nous vient de lui [1]. »

Y a-t-il là cercle vicieux, comme on le prétend? Non, il n'y a que le double mouvement en sens inverse d'analyse et de synthèse déjà signalé. L'analyse de la pensée donne l'idée de perfection; l'analyse de l'idée de perfection donne l'existence de Dieu et la véracité divine. Partant alors de la véracité divine, on montre synthétiquement que cette véracité est précisément ce qui garantit l'évidence, que l'évidence n'est plus seulement certaine, mais infaillible. M. Liard l'a vu admirablement : « Cette théorie de la certitude, c'est l'infaillibilité de l'esprit humain [2]. »

Il n'y a donc pas à proprement parler deux sortes de certitude : l'une subjective, l'autre objective; Descartes n'avait pas l'idée de ces distinctions; la certitude avant Dieu est aussi objective que celle qui garantit Dieu. Il n'y a pas non plus une certitude psychologique et une certitude ontologique, quoique cette distinction se rapproche de la vérité; il y a une certitude et une infaillibilité. Avant d'avoir trouvé Dieu, je suis certain des vérités que j'ai découvertes, mais je ne possède qu'une certitude humaine, par conséquent « toujours courte par quelque endroit, » — « laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai, s'il pouvait arriver jamais qu'une chose que je concevrais aussi clairement et distinctement se trouvât fausse [3]. » J'ai triomphé du doute, je puis lui être de nouveau livré, au lieu que, quand j'ai *assuré* mon esprit sur Dieu, aucun doute ne peut plus venir m'assaillir dont je ne puisse triompher.

Avant d'avoir trouvé Dieu, Descartes avait toute la certitude « qui se peut raisonnablement souhaiter; » il n'en pouvait demander d'autre et n'en connaissait pas d'autre. Mais, quand il a découvert la véracité divine, il voit bien que le véritable principe, celui de toute science comme de toute existence, est en lui; sa certitude première, fruit de l'analyse seule, n'en est plus une; la seule maintenant qui lui paraisse mériter ce nom est la certitude synthétique, celle qui s'appuie sur Dieu; la science ne lui paraît science que si elle reproduit sans conteste possible l'ordre des choses, que si elle est infaillible.

L'analyse donc, ici comme pour le *Cogito, ergo sum*, découvre les

1. *Disc. de la mét.*, 4e part., n° 7, t. I, p. 35.
2. *Descartes*, l. III, 2, p. 177.
3. *IIIe Méditation*, n° 1, t. I, p. 113.

principes sur lesquels la synthèse s'appuiera ensuite pour repasser sur les traces de l'analyse. Il n'y a toujours là qu'un double mouvement en sens inverse et point de paralogisme. Si les pas de l'esprit sont plus assurés dans le second mouvement que dans le premier, cela tient à ce que la méthode n'est complète qu'après ce second mouvement, et ce n'est que lorsqu'elle est complète qu'elle peut produire tout son effet dans l'esprit, la science, la certitude absolue, aussi absolue du moins qu'il se peut.

Mais ne négligeons-nous pas dans cette explication les textes formels où Descartes restreint la caution divine à la certitude de la mémoire? C'est une difficulté à examiner.

Nous avons constaté une apparence de contradiction entre les textes qui font porter la caution divine sur l'évidence tout entière et ceux qui la restreignent ainsi. Cette contradiction est-elle réelle? Nous ne le croyons pas.

Remarquons d'abord que Descartes ne fait porter le doute hyperbolique que sur la valeur des opérations discursives de l'esprit, jamais sur les opérations intuitives. C'est parce qu'il a découvert dans l'intuition de la conscience son existence liée à sa pensée, qu'il dit : *Je pense, donc je suis*. Mais, si Descartes ne doute pas de la vérité de ses intuitions, il peut douter de la vérité de ses raisonnements. Cependant, on ne peut nier que le passage analytique d'une intuition à une intuition, d'une vérité à une autre vérité, ne soit lui-même une intuition; ainsi les moments successifs d'une analyse sont soustraits au doute en tant que l'esprit les accomplit sans aucune interruption. Tandis que l'analyse se continue, chacune de ses articulations est intuitive et intuitivement liée à celle qui la précède, chacune donc est certaine. Mais si le mouvement de la pensée s'interrompt, ce qui arrive le plus souvent, on est obligé de recommencer toute l'opération ou de croire à la certitude de la mémoire, qui nous représente la pensée actuelle comme liée à d'autres pensées antérieurement reconnues vraies.

Prenons par exemple la suite des pensées cartésiennes. J'ai en moi l'idée de perfection, voilà une vérité intuitive, par conséquent certaine. Cette idée de perfection reste identique quand je la considère en elle-même et sans penser que je la possède, ceci est encore une intuition ; dans cette idée de perfection, l'existence m'apparaît contenue, encore une intuition ; l'existence de la perfection est donc une vérité intuitive ; la perfection contient en elle la véracité, ceci est encore une vérité intuitive, etc. On voit qu'à chaque intuition nouvelle j'avance d'un pas; c'est qu'en effet l'intuition pour Descartes n'est pas une notion « qui ne lui donnerait la connaissance

d'aucune chose qui existe, » mais la vue simultanée de deux notions. Or, tant que l'on procède par analyse, l'intuition est toujours possible. Dans l'attribut B du sujet A sont enfermés divers attributs C, D, E, F, etc., mais de telle sorte que C renferme D, que D renferme E, et ainsi de suite. L'analyse pourra se poursuivre ainsi par une suite continue d'intuitions :

B est en A, comme disait Aristote, ou, comme disent les modernes	A est B
C est en B	B est C
D est en C	C est D
E est en D	D est E
F est en E, etc.	E est F

Mais, arrivés au dernier terme du développement analytique, la synthèse sera impossible, si nous n'avons une assurance, pour ainsi dire extérieure, de la bonté de nos facultés discursives. Car F est en E, cela est sûr ; mais où est E maintenant ? Je l'avais tout à l'heure trouvé en D, mais y est-il encore ? une autre intuition ne peut-elle pas me le montrer aussi bien en M ou en N ? et D lui-même n'a-t-il pas changé [1] ? Aucune intuition ne m'assure plus que le sujet dans lequel je trouve maintemant l'attribut E est le même sujet que celui où je l'avais primitivement trouvé, de sorte que je ne suis nullement certain de faire repasser la synthèse sur les traces de l'analyse, ce que la méthode exige. Il n'y a que la mémoire qui m'assure que D n'a pas changé de nature et que E est encore en lui. Il me faut donc une caution pour ma mémoire, et ce n'est qu'à condition que cette caution existe que la science sera possible : « Les sceptiques n'auraient jamais douté s'ils avaient connu Dieu comme il faut..... La connaissance des athées n'est pas une vraie science, car elle peut être rendue douteuse. »

Pour une fois, et par un effort héroïque, nous pouvons pousser la

1. Cf. *Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. VII. Nous avons cru pouvoir développer ici la pensée de Descartes, telle que nous la comprenons. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, il se défie de sa mémoire (memoriæ infirmitati continuo quodam cogitationis motu succurrendum esse dicimus); mais il croit pouvoir s'y fier quand l'intervalle de temps entre le souvenir et son objet est rendu très court, presque nul par une énumération rapide (donec a prima ad ultimam tam celeriter transire didicerim, ut *fere nullas memoriæ* partes relinquendo, rem totam simul videar intueri). Mais ce ne sont là que des apparences : *videar*, *fere;* si la mémoire en soi est incertaine, elle rend incertaine toute connaissance qu'elle sert à acquérir, si peu qu'elle y serve. La vérité apparut plus tard à Descartes. La théorie de la discontinuité du temps, qui nécessite à chaque instant de la part de Dieu un acte créateur, lui fit apercevoir l'infirmité radicale de toute mémoire, l'incertitude dès lors de toute connaissance discursive (ce qu'il soupçonnait déjà certainement), par conséquent l'incertitude de toute régression synthétique et la nécessité d'assurer sur Dieu l'édifice entier de la connaissance humaine.

suite ininterrompue de nos intuitions jusqu'à la caution divine, mais cet effort ne peut se recommencer tous les jours, et même ses résultats sont strictement limités à la connaissance de Dieu. Car Dieu est au fond de toutes nos idées, chacune de nos pensées l'enveloppe, mais n'enveloppe que lui. De sorte que la métaphysique serait possible avec l'intuition seule, mais les autres sciences ne le seraient pas.

Ainsi, en garantissant la mémoire, Dieu garantit tout, les sciences positives d'abord, comme l'a très bien vu M. Liard, puis la vérité du second mouvement de la méthode, la vérité de la synthèse et par là même la vérité absolue de l'évidence. « Cette considération seule délivre du doute hyperbolique, » qui mettait en question la valeur de toutes les opérations discursives de l'esprit, et, sans elle, « nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité [1]. »

Descartes ne fait donc de restriction qu'en apparence lorsqu'il dit que la véracité divine ne garantit que la mémoire ; garantir la mémoire, c'est tout garantir. Le raisonnement le plus simple ne peut s'accomplir dans un seul temps. L'intuition ne me donne que le présent, un présent que j'ai senti éclore du passé et qui par conséquent est certain, mais en tant qu'il est présent, non en tant qu'il sort du passé. Ma connaissance intuitive est fragmentaire, ne s'appuie sur rien d'antérieur, ne s'avance vers rien de futur. Sans doute elle est certaine au moment que je la pense ; mais que j'en détourne un seul instant ma pensée, et ma certitude s'évanouit. Pour qu'il y ait science, il faut que je croie que cette intuition a été liée à d'autres intuitions dans le passé et qu'elle se rattachera à d'autres dans l'avenir. C'est donc bien en réalité toute connaissance scientifique que garantit Dieu en garantissant la mémoire, et les textes de Descartes ne se contredisent qu'en apparence.

Si maintenant on demande pourquoi Descartes n'a pas été plus clair et plus explicite, deux raisons se présentent, la première tirée des nécessités de la polémique, la seconde tirée du caractère même de Descartes.

Pourquoi d'abord Descartes aurait-il accordé à ses adversaires que c'était bien toute l'évidence que Dieu servait à garantir, quand il lui suffisait de maintenir ce qu'il avait avancé dans la V[e] *Méditation?* On l'attaquait sur cela ; fallait-il qu'il parût aggraver encore ses premières théories?

La seconde raison est toute historique. Déjà on associait les noms de Calvin et de Descartes dans les discussions sur l'Eucharistie à propos

1. *Lettres*, t. IV, p. 114.

de la matière étendue; ne pouvait-on pas ici encore et plus justement peut-être les associer? « La puissance de bien juger, disait Descartes, est naturellement égale en tous les hommes; » n'était-ce pas en matière philosophique la même idée que professaient Luther et Calvin en matière théologique? Si maintenant, par sa théorie de la véracité divine, Descartes donnait « à tous les hommes » l'assistance de Dieu en matière de philosophie, comme Luther et Calvin promettaient aux lecteurs de la Bible l'assistance de l'Esprit Saint, n'y avait-il pas là un nouveau point de contact qui peut très bien avoir frappé l'esprit de Descartes et qu'il a dû soigneusement éviter de mettre en lumière? M. Secrétan l'a bien vu : « l'évidence intérieure opposée à toute espèce d'autorité, c'est le protestantisme introduit dans la philosophie [1]. » La *Protestation des Luthériens* en 1529, le *Discours de la méthode* en 1637, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en 1790, sont les trois actes d'un même drame dont le dénouement doit être le renversement de toute autorité et la divinisation du sens individuel. La *Protestation* nie l'autorité religieuse, le *Discours de la méthode* l'autorité philosophique, la *Déclaration des droits* l'autorité politique; chacun de ces trois actes érige dans son domaine le sens individuel en maître absolu. Le *Discours de la méthode* est le nœud de ce drame qui s'appelle la Révolution, et Descartes a certainement vu les conséquences politiques de son œuvre. Je n'en veux pour preuve que les précautions qu'il prend pour qu'on ne soit pas tenté de les lui attribuer [2]. Nous ne croyons pas que Descartes

1. *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 118.

2. « Il y a de grandes difficultés en la réformation des moindres choses qui touchent le public. Ces grands corps sont trop malaisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chûtes ne peuvent être que très rudes. Puis, pour leurs imperfections, s'ils en ont, *comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont*, l'usage les a sans doute fort adoucies, et même il en a évité ou corrigé insensiblement quantité, auxquelles on ne pourrait si bien pourvoir par prudence, et enfin elles sont quasi toujours plus supportables que ne serait leur changement; en même façon que les grands chemins, qui tournaient entre des montagnes, deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit en grimpant au-dessus des rochers et descendant jusqu'au bas des précipices.

« C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle reformation; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fût publié. « (*Disc. de la mét.*, 2e part., nos 2 et 3, t. I, p. 14.)

Si vous croyez Descartes sincère, continuez la lecture : « Jamais mon dessein ne s'est etendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si mon ouvrage m'ayant assez

ait été plus aveugle sur les antécédents théologiques auxquels se rattache directement sa méthode. Cette pensée a peut-être alarmé sa foi autant qu'ému son courage, et il a biaisé ici comme ailleurs, pour éviter ces condamnations romaines que « M. Descartes, dit Bossuet, a toujours craintes jusqu'à l'excès. » On sait le faux-fuyant singulier qu'il a imaginé pour éviter d'être englobé dans la condamnation de Galilée [1]. Il prétendait que, dans son système, la terre ne tournait pas autour du soleil, parce que, faisant partie du même tourbillon, elle tournait avec lui et ne changeait pas de position par rapport à lui. Il a donc pu ici, poussé par les raisons considérables que nous venons d'énumérer, chercher à donner le change sur sa pensée et paraître la restreindre en la maintenant tout entière.

Quoi qu'il en soit de cette explication toute hypothétique d'ailleurs et que nous donnons pour ce qu'elle vaut, il n'en reste pas moins acquis que les contradictions apparentes entre les textes n'existent pas en réalité. Le système de Descartes ne contient donc pas de vice logique. Il ne débute pas par une pétition de principes, il ne se termine pas par un cercle vicieux. Quant aux contradictions qu'on peut relever entre les textes, elles s'expliquent par le double mouvement d'analyse et de synthèse, de découverte et de démonstration qui constitue la méthode cartésienne.

FONSEGRIVE.

plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela que je veuille conseiller à personne de l'imiter... Je crains bien que celui-ci ne soit déjà que trop hardi pour plusieurs..... Et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement, à savoir de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements.... ; puis de ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures. » — Dissuader ainsi, n'est-ce pas proprement encourager? — Et Descartes n'a-t-il pas écrit à la page précédente : « Je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi sauvages et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. » — C'est bien là l'esprit de la Révolution française, cet esprit de construction politique *à priori* qui a inspiré la Constituante.

1. Voy. F. Bouillier, *Hist. de la phil. cart.*, t. I, p. 202.

REVUE GÉNÉRALE [1].

Quelques criminalistes Italiens de la nouvelle école.

F. TURATI, *Il delitto e la questione sociale.* — E. FERRI. *La scuola positiva di diritto criminale.* — *Le uccisione criminose tra gli animali.* — R. GAROFALO, *I pericoli sociali di alcune teorie giuridiche.*

Depuis Beccaria, son école épuisée d'idées, mais toujours féconde en écrits, se déployait en Italie paisiblement comme qui, n'ayant plus rien à dire, se complaît d'autant mieux à se redire. Mais Darwin et Spencer sont venus; et là comme partout ces grands perturbateurs publics ont mis les esprits en fermentation. Les brochures dont il s'agit ont le mérite de nous faire assister à cette ébullition philosophique. L'école positiviste, représentée par MM. Lombroso, Ferri, Messedaglia, etc., croît si vite, à peine née d'hier, qu'elle dispute déjà à son adversaire, l'école dite classique, l'honneur de présider à la confection du code pénale de leur pays. Celle-ci pourtant est encore si puissante que, en lui portant les plus rudes coups, la nouvelle école prétend parfois se rattacher à elle et, pour devenir un jour son héritière, voudrait bien se faire passer dès maintenant pour sa fille plus ou moins légitime. L'école classique, dit en d'autres termes Ferri dans son cours d'ouverture à l'université de Sienne, a atteint son but, la diminution des peines; nous la complétons, nous ne la supplantons pas, en poursuivant le nôtre, la diminution des délits. Elle a étudié les délits considérés *in abstracto*, c'est fort bien; mais il reste à étudier les délinquants, que nous classons comme autant de variétés ou de races humaines en délinquants par folie, par innéité, par habitude, par occasion, par passion, et à l'occasion de chacun desquels nous distinguons les facteurs anthropologiques, physiques et sociaux de son action criminelle. L'ancienne école au surplus s'est placée au point de vue des droits de l'individu, il fallait commencer par là; nous nous plaçons, nous, comme il convient maintenant, au point de vue des droits, c'est-à-dire des inté-

1. Sous ce nouveau titre, la *Revue philosophique* publiera de temps en temps, des études d'ensemble consacrées à des ouvrages de même nature ou à des recherches scientifiques sur une même question (*Note de la Direction*).

rêts de la société. En somme, nous descendons de Beccaria, malgré tout, à peu près comme les *socialistes de la Chaire*, ennemis de l'*école de Manchester*, en économie politique, ne laissent pas d'appartenir à la descendance d'Adam Smith. — Cette prétention modeste de n'être qu'une greffe alors qu'on est un germe nouveau, et de se greffer sur l'arbre même qu'on abat, est toujours curieuse à noter comme témoignage de cet instinct conservateur qui persiste et domine chez les plus révolutionnaires des hommes. C'est ainsi que, au début des chemins de fer, leurs promoteurs se défendaient hautement de vouloir supprimer les diligences et ne visaient, disaient-ils, qu'à les faire aller plus vite en les séparant simplement de leurs roues et les posant doucement sur des rails. On avait imaginé alors, à cet effet, certains appareils de conciliation en quelque sorte entre l'ancien et le nouveau mode de locomotion; mais ils n'ont guère eu de succès, pas plus que tant d'ouvrages mort-nés sur l'accord de la raison et de la foi, du libre arbitre et de la prédestination, de l'hérédité monarchique et de la souveraineté populaire, du oui et du non.

Je ne dis certes pas que tel doit être le sort de la *scuola positiva di diretto penale*, elle mérite mieux assurément; mais il me semble qu'elle s'abuse si elle croit continuer ce qu'elle renverse. Affirmer l'imputabilité morale ou la nier, déduire ou induire, partir de droits individuels présumés supérieurs aux liens sociaux, pour limiter la pénalité à ce qui est reconnu juste par la conscience, ou partir des intérêts sociaux, seule source des droits, pour étendre la pénalité dans toute la mesure jugée utile par l'*Arithmétique morale* de Bentham ou de ses disciples, cela fait deux assurément. Qu'un code pénal italien ou autre s'inspire à la fois de ces deux systèmes contradictoires, passe encore; la vie pratique, de politique ou d'affaires, vit essentiellement de ces inconséquences qualifiées transactions, aussi bien que d'un courant journalier de mensonges et de calomnies jugées nécessaires; mais c'est pourquoi précisément les philosophes n'ont pas tort de lui préférer leur rêve impuissant, à la seule condition qu'il soit logique. La logique, quelquefois même à outrance, ne manque pourtant point à Ferri et à ses amis, non plus que le talent et l'érudition, et il ne leur en coûte pas de braver l'opinion. Ils ne laissent pas de frapper fort et le plus souvent juste, sur leurs adversaires. Par exemple, Ferri observe qu'à notre époque de science le maintien de la théorie du droit de punir fondé sur la responsabilité morale, dont le prétendu libre arbitre serait la condition au vieux sens du mot, fait courir à la société des dangers toujours croissants, parce que le progrès des sciences physiques et biologiques, en révélant de mieux en mieux les causes internes et externes des crimes, resserre chaque jour d'avantage et tend à faire évanouir le domaine mystérieux d'une liberté chimérique et par suite de l'imputabilité. D'où ces acquittements scandaleux et cette progressive indulgence du jury dont le Dr Le Bon s'effrayait, il y a deux ans dans cette *Revue*. De son côté, M. Garofalo, magistrat

italien et criminaliste distingué de la même école, dit leur fait, non seulement au jury, mais aux tribunaux, qui, toujours en vertu des mêmes vieilles idées, se montrent eux-mêmes si tendres pour les récidivistes endurcis, et aux réformateurs qui proposent de supprimer l'instruction écrite, inquisitoriale, ou de la rendre contradictoire par l'assistance d'un défenseur, et aux partisans de l'adoucissement des peines parmi lesquels nous remarquerons *il Lucchini*, qui conseille, paraît-il, de substituer à l'emprisonnement la mise aux arrêts des délinquants dans leur propre maison. Toutes conséquences logiques d'à *priori* classiques sur les droits sacrés de la personne, au mépris des intérêts sociaux les plus évidents. Aussi qu'arrive-t-il ? La criminalité augmente partout (à ce sujet, grande importance attribuée au dernier compte rendu sur la statistique criminelle en France, qui paraît avoir produit sensation en Italie et auquel nous avons consacré un article). Que si, dit Ferri dans une note, la statistique italienne des dernières années semble révéler au contraire une certaine diminution, tout le monde sait que par la manière dont elle est faite, elle ne doit inspirer aucune confiance et porte sur un trop court espace de temps. (D'ailleurs, information peu conciliable avec la précédente, je lis dans la brochure de Turati qu'en Italie, « de 1863 à 1875, pendant que la population augmentait de 11 0/0, les condamnations à la prison ont crû de 85 0/0 ».)

Pour refouler cette invasion de barbarie intérieure, que faut-il? Il faut rendre les peines plus rigoureuses peut-être, mais surtout plus adaptées à leur but, qui doit être principalement la défense sociale et très subsidiairement l'amendement du coupable ou plutôt du *nuisible*, et les varier, non d'après la nature du délit, mais d'après la nature du délinquant.

On ne saurait dans cette voie aller plus loin que Ferri. Les actes délictueux commis dans un accès de folie seront punis par les tribunaux criminels aussi bien que les délits ordinaires. Il avoue qu'il révolte ainsi le sens commun; mais, dit-il, le progrès des idées, après avoir emporté le préjugé du passé qui imputait leur folie aux fous comme une faute morale, ne peut manquer de supprimer aussi ce préjugé subsistant, qui voit ma faute morale dans les méfaits commis en pleine raison, quoique ces actes, comme ceux des aliénés, soient l'effet fatal d'une organisation spéciale. — Il n'en est pas moins vrai, lui répondrais-je, que l'acte volontaire résulte d'un choix délibéré, libre ou non, que, comme tel, il est susceptible d'être répété *par imitation*, tandis que l'exemple des crimes des fous restés impunis ne suffit pas à rendre fou, et qu'il y a lieu socialement, au seul point de vue utilitaire même, de distinguer entre des actes contagieux imitativement et des actes dépourvus de ce caractère capital. De là l'immunité totale du fou, mais l'immunité seulement partielle de l'homme ivre qui commet un délit. En effet, « ne devient pas fou qui veut, dit très bien Lelorrain (*De l'aliéné*) ; l'ivresse, au contraire, est à la portée de tout le monde. » Même raisonnement à propos des quasi-délits de tout genre. Un chef

de gare, par suite d'une de ces éclipses instantanées de mémoire qui ne sont pas dues à l'inattention et que les plus attentifs n'évitent pas, occasionne le choc de deux trains et la mort de cent personnes. Le mal direct est grand, l'alarme générale est immense. Pourtant ce malheureux, plus à plaindre qu'à blâmer, sera loin d'être puni autant que l'auteur d'un petit vol avec effraction, dont une commune s'est à peine inquiétée. Pourquoi? Parce qu'on aurait beau le pendre ou l'écarteler, on ne préviendrait pas dans l'avenir la reproduction d'un seul de ces faits, reproduction toute fortuite et nullement imitative, toute physique et physiologique et nullement sociale dans ses causes.

On pourrait donc rester utilitaire et éviter de tels écarts de doctrine. Maintenant, admettons que, en condamnant à mort ce chef de gare simplement malheureux, on donnera de la sorte à tous les chefs de gare du pays un avertissement salutaire réellement propre à prévenir le retour aussi fréquent de pareils accidents, c'est-à-dire, par exemple, à éviter dans l'avenir la mort d'une dizaine de personnes. Au point de vue utilitaire, ne semble-t-il pas qu'il y ait tout avantage à sacrifier une vie humaine pour en sauver dix. C'est juste, et pourtant la conscience de ce public même dont le législateur aura pris les intérêts avec tant de logique utilitaire se révoltera contre la barbarie d'un tel châtiment. Pourquoi? demanderons-nous encore. Parce que responsabilité implique causalité à coup sûr; sinon, ce qui est très contestable, liberté. Or un homme ne saurait être réputé cause, à divers degrés, que des actes qu'il a faits par lui-même ou par les siens, ou qu'il a fait faire, ou auxquels il a paru adhérer en les laissant faire, ou enfin dont il a provoqué l'exécution. On comprend de la sorte qu'il soit dans une certaine mesure jugé d'avance co-auteur des actes qui seront probablement accomplis par imitation du sien, si on le laisse impuni, mais non de ceux qui, *étant involontaires et par suite n'ayant pu naître par imitation*, auront lieu pourtant dans la même hypothèse de l'impunité du sien et n'auront pas lieu si le sien est puni, parce qu'alors cette punition sera regardée comme un exemple à ne pas suivre. Je puis donc être châtié plus fort à raison et en prévision des actes que l'imitation du mien pourrait produire; mais, quant à ceux qui, s'ils s'accomplissaient, ne seraient nullement copiés sur le mien, ils me sont étrangers; et je ne puis donc, logiquement, être puni à raison de ces derniers, quoique d'ailleurs l'exemple de ma punition inconséquente puisse avoir pour effet d'empêcher leur accomplissement. Cela peut sembler subtil; mais qu'on y réfléchisse, on verra peut-être que c'est la seule solution possible des difficultés soulevées par ce sujet épineux. La responsabilité d'un agent, je le répète, indépendamment des actes qu'il a conseillés, commandés ou exécutés et où sa causalité n'est pas discutable, indépendamment aussi des actes qui émanent de ses enfants mineurs ou de ses serviteurs, personnes identifiées à la sienne par une fiction archaïque, de plus en plus repoussée d'ailleurs par nos mœurs, est restreinte aux conséquences sociales que peut produire la répétition

imitative par autrui de son acte propre; mais celle-ci n'est possible qu'autant que son acte a pu être imitativement reproduit par lui-même, c'est-à-dire qu'il a été volontaire. — Tout s'éclaire ici à la lumière de cette idée d'imitation, notion sociologique par excellence ; tout s'obscurcit et s'embrouille avec l'idée équivoque d'utilité, pour seul et unique flambleau. En vertu des considérations précédentes, on peut s'expliquer comment il se fait que, au cours de la civilisation grandissante, la part et l'importance de l'involontaire dans la vie humaine aillent en décroissant, comme l'atteste la substitution incessante des contrats aux engagements innés, ou de l'activité législative aux droits coutumiers.

En présence d'un mouvement si marqué, est-il possible d'effacer en droit pénal la distinction de l'accidentel et du volontaire comme hors d'usage et, sous prétexte de salut social, de refouler dédaigneusement, dans le rang des forces quelconques de la nature, ce produit éminent de la culture sociale, cette force civilisatrice par excellence, la volonté !

Le *naturalisme* de nos darwiniens du droit criminel se montre ici combiné avec leur utilitarisme (bien inférieur, remarquons-le, à celui de Bentham) ; mais, dans la brochure de M. Ferri sur le *meurtre criminel chez les animaux*, il s'étale, on peut le dire, ingénûment. Cette recherche sur les origines animales de la criminalité et aussi bien de la pénalité n'est pas nouvelle pour nous ; dans la *Revue scientifique* du 14 janvier 1882, M. Lacassagne a fait paraître à ce sujet un substantiel et piquant article, où il sait garder le ton qui convient et ne demander à nos frères inférieurs que des similitudes curieuses et intéressantes, sans paraître le moins du monde se faire illusion sur la portée des enseignements qu'un jurisconsulte peut en retirer. — Le point de départ est faussé par une suite de l'erreur précédemment signalée. Pour M. Ferri, toutes les fois qu'un animal tue un autre animal *de son espèce* intentionnellement ou non, il y a là le vrai pendant de nos homicides criminels. Partir de cette définition, c'est naturellement aboutir à toutes sortes de similitudes abusives et peu sérieuses. Tuer un cheval ou un chien par méchanceté est de la part d'un homme un fait bien plus punissable que celui de tuer un autre homme par pur accident. Et puis n'est-ce pas le meurtre — volontaire et par suite imitable — d'un individu par un autre individu, non de la même espèce ou de la même race, n'importe, mais appartenant à la même société, à la même tribu, au même troupeau, au même essaim, en un mot au même groupe social, soit animal, soit humain, qui est partout un crime et forme un genre dont l'homicide puni chez les hommes est un simple cas ? Ne brouillons pas ce qui est vital et ce qui est social, ce qui a la génération et ce qui a l'imitation pour cause essentielle. Resserrées dans de telles limites, les analogies entre l'animalité et nous seraient bien moins nombreuses, et il faudrait retrancher les trois quarts de la brochure de M. Ferri, mais elles seraient tout autrement instructives. En premier lieu, cette observation préliminaire que l'analogue de nos crimes est relativement rare dans les sociétés animales aurait de quoi

nous faire rougir si elle était fondée, d'autant mieux que les crimes des bêtes sont presque tous impunis par leur communauté et doivent l'être, n'étant presque jamais contagieux par imitation. Ce serait un terrible argument contre la civilisation. Fût-il vraiment démontré, en effet, que les corneilles des îles Féroë mettent à mort leurs compagnes coupables et qu'on a vu une fois une cigogne adultère écharpée par assemblée des siens, on m'accordera du moins que ce sont là des faits on ne peut plus exceptionnels et nullement comparables en fréquence à nos emprisonnements ou même à nos exécutions capitales; et cependant la criminalité animale est stationnaire, pendant que la nôtre croît toujours! faudrait-il donc reprendre les thèses de Rousseau sur la supériorité de l'état bestial? Non, et pour ma part, en attendant qu'une statistique criminelle *simienne* me démontre mon erreur, je tiens les singes pour plus vicieux encore et méchants que les hommes.

Le seul service à espérer peut-être de ces études de criminalité animale comparée, ce serait de nous aider à dégager plus nettement ce que la nature, indépendamment de la société et du progrès social, nous apporte en naissant d'*impulsions criminelles* et même de *procédés criminels*, deux choses bien distinctes dont la seconde est totalement négligée par le savant professeur italien. Or, à première vue et moyennant beaucoup d'assimilations forcées, il peut bien sembler que, ni par les mobiles ressentis, ni par les moyens employés, les crimes animaux ne diffèrent radicalement des nôtres, d'où il suivrait que la société et le progrès social n'ont ajouté aucune corde à notre lyre intérieure. Les bêtes tuent par vengeance, par amour, pour voler, etc., comme les hommes; et toutes les catégories de meurtres humains paraissent rentrer dans les vingt-deux classes de meurtres zoologiques consciencieusement distinguées par M. Ferri. D'autre part, les meurtriers de l'animalité ont leurs étrangleurs, leurs assommeurs, leurs noyeurs, etc. Cependant, sous ce second rapport, les différences s'accentuent, même de prime abord, car, si l'on peut contester que la vie sociale ait enrichi le cœur humain de passions réellement artificielles, au moins est-il indubitable qu'elle lui a procuré par ses découvertes mille ressources nouvelles pour satisfaire ses passions soi-disant naturelles. Où trouver le pendant animal du meurtre par le poison, par les armes à feu, par la dynamite, ou des défigurations par le vitriol? — En outre, un troisième ordre de caractères échappe à toute comparaison : les ruses mises en œuvre pour cacher le crime à commettre et pour échapper au châtiment. Qu'on se rappelle les femmes coupées en morceaux, expédiées comme colis en chemin de fer aux quatre coins de la France. — Mais ces différences en entraînent d'autres et nous forcent à biffer les similitudes ci-dessus trop légèrement admises. C'est, en effet, la connaissance préalable des procédés spéciaux d'exécution, de recel, de feinte, de dissimulation, ignorés de l'animal et transmis par le langage, qui détermine le malfaiteur humain à l'assassinat. Puis, les impulsions criminelles ne sont les mêmes que de nom chez l'homme et chez les

animaux. La vengeance, la colère, l'amour, etc., ont ici des sources entièrement organiques, là des sources presque exclusivement sociales. Un chien jaloux et un homme jaloux ressentent les mêmes passions, à peu près comme un savant et un rat logé dans sa bibliothèque voient les mêmes livres. Le piano de l'animalité et celui de l'humanité peuvent être pareils, quoique ce dernier soit certainement plus étendu et d'un meilleur facteur; mais, à coup sûr, il n'est pas joué de la même manière, et l'effet produit s'explique par la différence des airs, non par la similitude des pianos.

Enfin, quant à la question qui nous intéresse le plus, celle des réformes à *opérer* en droit pénal, de l'*idéal criminel* à poursuivre, quelles inspirations compte puiser la nouvelle école dans l'étude des animaux? Aucune évidemment, et par malheur son utilitarisme est aussi peu propre à répondre sur ce point que son naturalisme. La grande illusion ici est de penser qu'en poussant à bout, dans ses dernières subtilités, l'analyse exclusivement utilitaire de la valeur des actions, on sera conduit à reproduire et à justifier, bien plus qu'à rectifier les jugements spontanés de la conscience morale en ses plus extrêmes délicatesses. Autrement dit, on croit, comme les anciens, que le juste et l'utile se confondent. C'est oublier que l'homme n'est pas seulement un faisceau de besoins, d'intérêts, de désirs, mais encore un faisceau de principes, de préjugés, de croyances, et qu'en fait ses besoins successifs sont nés de ses principes (surtout de ses découvertes), encore plus que ses principes ne se sont réglés sur ses besoins. Les besoins les plus forts à un moment donné en effet, par exemple les besoins d'art, de culte religieux, de liberté ou d'égalité politique, d'instruction classique ou scientifique, ne sont tels que parce que, à l'origine, étant les plus faibles encore, ils ont été jugés les meilleurs et encouragés à croître. Il en a été ainsi dans le passé, et il en sera de même dans l'avenir, dût la théorie utilitaire s'implanter un jour dans tous les cœurs et contraindre toutes les consciences à ne prononcer jamais, sous forme de blâme ou d'éloge, que des déclarations d'utilité publique. Même alors les besoins de chacun lui apparaîtraient non comme devant être satisfaits seulement, mais comme devant être modifiés sans cesse, les uns comprimés, les autres stimulés. A moins de renoncer à tout espoir d'amélioration, il faudrait poursuivre cette sélection intérieure et artificielle des désirs entre-heurtés; et l'insuffisance manifeste de l'utilitarisme éclaterait là. Car il nous dit bien que, de deux actions, la meilleure est celle qui est propre à satisfaire la plus grande somme de désirs humains (*actuellement existants* bien entendu); mais si nous lui demandons lequel, de deux désirs donnés et concurrents, est le meilleur et mérite le plus d'être propagé, quelle sera sa réponse? Il faut sortir évidemment de cette doctrine étroite pour en trouver une et en appeler aux préférences esthétiques, désintéressées de la raison. Mais, dès lors, la réponse à la première question est convaincue elle-même d'insuffisance et dans certains cas de fausseté. Un acte est

commis qui, non réprimé et par suite imité progressivement, deviendrait un obstacle sérieux aux passions et aux tendances présentes du pays, c'est-à-dire une source de maux publics, mais qui, en même temps, serait de nature à favoriser le développement d'autres passions, d'autres tendances et à être jugé bienfaisant plus tard si cette réforme des mœurs s'opérait. Cet acte doit-il être permis? Si un agent est punissable dans la mesure où il est préjudiciable d'après Ferri, où il est redoutable d'après Garofalo (singulière quantité d'ailleurs que la *temibilita* de celui-ci!), il n'est point de novateur, d'inventeur de génie, qui n'ait commencé par mériter la corde, car il n'en est pas un dont les innovations n'aient été d'abord senties comme un mal par un certain nombre bien avant d'être senties comme un bien par la majorité. Et, dans l'intervalle, de quel droit les utilitaires l'auraient-ils exempté du châtiment? Pourquoi se permettraient-ils de prédire les changements futurs des habitudes, des goûts, des besoins généraux? Positivistes, ils ne sauraient se fonder que sur des faits, et je m'étonne que, prenant les besoins sociaux tels quels sans discussion de leur valeur pour juger utile et moral tout ce qui les satisfait, nuisible et immoral tout ce qui les contrarie, ils ne prennent pas tout aussi bien les préjugés ou les principes sociaux tels quels, sans les critiquer davantage pour juger vrai ou faux tout ce qui leur est conforme ou contraire. Alors même que le point de vue utilitaire eût réellement contraint Ferri à confondre les actes nuisibles des fous avec les délits intentionnels et à les juger autant que ceux-ci punissables, je constate que, par une assertion aussi étrange, Ferri fait violence à l'opinion, et l'opinion publique n'est pas moins respectable que l'intérêt public dont elle est la source. L'utilité sociale considérée comme l'unique fondement de la morale! mais pourquoi pas aussi bien de l'esthétique? Quand on m'aura prouvé que la production des chefs-d'œuvres de l'art — et aussi bien des goûts, des besoins spéciaux, qu'ils ont fait naître encore plus que satisfaits — s'explique par la méthode utilitaire, alors je pourrai admettre aussi que les plus admirables et les plus délicates vertus humaines ont jailli de la même source.

Pendant que l'école positiviste dirige toutes ses batteries contre l'école classique avec une science et une force auxquelles, malgré la part faite à la critique, nous nous plaisons à rendre hommage, un troisième larron grandit qui a des visées bien autrement redoutables, car ici comme partout, entre les évolutionnistes et les révolutionnaires, un duel à mort est prochain. L'école socialiste, dit Turati dans sa brochure, a son mot à dire ici. Un mot bien simple d'ailleurs. Etablissez l'égalité absolue des conditions, et par ce seul fait vous réduirez immédiatement des *deux tiers* (pourquoi pas aussi bien des trois quarts ou des quatre cinquièmes? je l'ignore) la somme de la criminalité. En effet, le besoin de pain, *il bisogno di pane*, explique et justifie les vols, et autres délits contre les biens et aussi pas mal de délits contre les personnes, et le besoin d'amour, *il bisogno d'amore*, motive suffisamment les méfaits

contre les mœurs. C'est la faute de la bourgeoisie, qui accapare toutes les propriétés et qui, se réservant l'*exécutoire coûteux de la prostitution*, exerce le *monopole de l'amour*. Reste une autre cause, l'alcoolisme; encore une suite de l'accaparement bourgeois, qui contraint le peuple « à suppléer à l'insuffisance de sa nourriture par un excitant dangereux et peu coûteux » (noter que la consommation d'alcool ayant plus que triplé en un demi-siècle, il s'ensuivrait que le dénuement du peuple s'est accru d'autant malgré la grande élévation des salaires). — Or, avec l'égalité des fortunes, personne évidemment n'aura plus faim, et, moyennant le nivellement des *conditions sociales de l'amour*, nul ne connaîtra plus de passion malheureuse. Sans exiger trop de précision au sujet de ce nivellement-là, on peut demander qui se chargera de fournir aux vieillards portés à des attentats sur des enfants de l'un ou de l'autre sexe, c'est-à-dire à la classe la plus nombreuse des délinquants contre les mœurs, précisément l'espèce d'amour dont ils ont besoin. Quand on voit le penchant à ce genre de méfaits croître avec le progrès de l'âge, c'est-à-dire à mesure que décroît le *bisogno d'amore;* quand on voit en outre ces méfaits rares aux champs, où les occasions « d'amour » sont si rares, se multiplier, grâce à la vie d'atelier qui favorise si fort « l'amour » non seulement vénal, mais gratuit, on peut douter que la distribution la plus abondante et la plus équitable de rations amoureuses faites au peuple fût de nature à tarir cette source féconde de criminalité. Il n'est pas moins douteux, quand on voit, au fur et à mesure des progrès de l'aisance publique et de l'*égalisation sociale*, les vols tripler en France et augmenter partout, qu'il suffit de rendre l'aisance plus générale et plus égale encore pour prévenir et supprimer les attentats contre la propriété. Il y a là des erreurs que la statistique rectifie. Une autre erreur de M. Turati est de penser que le contingent numérique fourni par les diverses classes sociales à la criminalité est d'autant plus fort qu'elles sont plus pauvres, car ce qu'il reproche le plus à la bourgeoisie, c'est, outre son « monopole d'amour », son monopole d'honnêteté ou de non-criminalité relative! Elle est coupable à ses yeux de tous les crimes qu'elle ne commet pas, mais qu'elle fait commettre au peuple. Par malheur, j'ai à lui faire observer que, de toutes les catégories de la société française, la moins criminelle, la moins délictueuse est, avant même celle des professions libérales et « bourgeoises », la classe rurale, justement la partie la plus pauvre de la nation.

Je n'occuperais point de ces idées, peu nouvelles pour nous Français, les lecteurs de la *Revue*, s'il n'était intéressant de noter le progrès et l'uniformité des utopies socialistes en tout pays. L'école positive aurait tort de ne pas s'inquiéter de ce nouvel adversaire qui, comme l'ancien, l'école classique, procède par *à priori* et construction de toutes pièces, moins solides mais plus séduisantes que des échafaudages. Or les positivistes se disent eux-mêmes plus propres à échafauder qu'à construire. Au surplus, il y a de bonnes choses dans la brochure de

M. Turati, écrite avec chaleur et sincérité. Je lui pardonne son scepticisme au sujet des bienfaits moraux qu'on attend de l'école obligatoire, « cette grande illusion bourgeoise ». Il a raison de ramener à des influences sociales la plupart des influences physiques et physiologiques qualifiées *facteurs* de crimes par Ferri et les statisticiens. Sa critique sur ce point est juste et perçante par endroits; il y aurait même à reprendre et à étendre sa thèse. Combien de caractères nationaux soi-disant inhérents à la race sont dus à l'action des mœurs et de l'éducation, c'est-à-dire d'un ensemble d'exemples propagés de siècle en siècle à partir de novateurs innombrables, anonymes, accidentels! Un Irlandais élevé en Amérique ou en Angleterre deviendra actif autant qu'un Anglais élevé en Irlande deviendra indolent. Il n'est pas jusqu'à la source même de l'hérédité, la génération, qui, chez l'homme civilisé, ne se montre infiniment moins sensible aux influences héréditaires, biologiques, qu'à celles du milieu social : témoin les Français du Canada, si prolifiques quand leurs frères européens le sont si peu. Si donc on vient nous parler de crimes expliqués par un tempérament soi-disant criminel ou mieux encore par la disette, par le froid, etc., nous croirons en général à une analyse superficielle et incomplète des faits. Les forces — toujours naturelles, je le sais — d'où naissent nos actes n'entrent dans le milieu social qu'en s'y réfractant, et leur direction définitive, celle qui importe, vient de là. Une disette, dit très bien M. Poletti quelque part, provoque un surcroît d'actes de bienfaisance aussi bien que de vols. Oui, l'homme n'est, comme homme, que par la société; il ne pense, il n'agit que par elle; ses crimes comme ses vertus, ses malheurs comme sa prospérité sont des produits sociaux. La changer, donc c'est le transformer infailliblement; mais la bouleverser, c'est le détruire; et ne pourrait-on pas définir le socialisme pratique un excellent moyen de détruire les biens sociaux afin de les mieux répartir? L'erreur est de croire, avec Jean-Jacques Rousseau, que l'homme naît bon et que la société le déprave. La contradiction est de penser avec M. Turati, d'une part, que le libre arbitre est un rêve et l'imputabilité morale une chimère, d'autre part que la société bourgeoisement organisée est responsable de tous les délits commis par le peuple, que les délits du peuple sont le *crime* de la société, — autrement dit que personne n'est coupable de rien et que tout le monde est coupable de tout. Enfin il est peu probable que le meilleur remède contre le mal croissant de la criminalité soit non un meilleur système pénitentiaire ou pénal, mais la *suppression* (le mot y est) des classes élevées. L'auteur d'ailleurs se défend d'être sanguinaire, et, quoiqu'il parle avec admiration de Marat, il nous assure qu'au fond, sa religion, *comme celle du Christ*, est une *religion d'amour*. L'amour, le Christ : on voit bien, malgré tout, que nous sommes en Italie.

Avant de finir, je saisis l'occasion de répondre brièvement aux critiques d'ailleurs si courtoises que m'a faites M. Poletti dans sa lettre publiée par la *Revue* du 1er mars. Je passe sur des reproches secondaires que

je ne puis pourtant accepter, en particulier le reproche d'avoir fait un sophisme, et je vais droit au fait. La question entre nous, au fond, est de savoir si l'on est en droit de dire qu'une société, ou, ce qui revient au même, une personne, est en train de se dépraver parce qu'elle commet plus d'actes pervers qu'autrefois, quoique, travaillant davantage, elle exécute en même temps plus d'actions utiles. Mon savant contradicteur tient pour la négative, et je conviens volontiers que son argumentation est ingénieuse et intéressante; je suis, toujours cependant pour l'affirmative. Un exemple emprunté à un autre ordre de faits fera mieux comprendre ma manière de voir. « On pouvait penser, dit M. Block dans sa *Statistique de la France*, que la multiplication du nombre des lettres (par suite de l'abaissement du tarif en 1848) augmenterait le nombre de celles que la poste serait hors d'état de remettre au destinataire, c'est-à-dire qui tomberaient au rebut. Il n'en a pas été ainsi. » Suit un tableau d'où il résulte que, de 1847 à 1867, non seulement le nombre proportionnel, mais le nombre absolu des lettres au rebut a diminué d'un cinquième environ, quoique, en 1867, il y eût 342 millions de lettres mises à la poste, et en 1847 125 millions seulement; et l'augmentation d'une part, la diminution de l'autre, ont été graduelles. — Ainsi, plus les facteurs de la poste ont de besogne, moins souvent ils pèchent en l'accomplissant; plus les gens écrivent de lettres, moins souvent ils errent en mettant les adresses. Et l'on ne supposera pas que les facteurs de la poste sont devenus plus intelligents ou plus honnêtes, ou les gens plus attentifs. A honnêteté, à intelligence et attentions égales, les fautes ont décru, pendant que l'activité allait croissant. Autre exemple, encore plus topique, fourni également par les postes. De 1860 à 1867, le nombre des lettres chargées est devenu deux fois et demie plus fort, et le nombre de celles de ces lettres qui ont disparu annuellement (c'est-à-dire probablement qui ont été soustraites) s'est abaissé par degré de 41 à 11; et je suppose toujours que la probité des agents est restée la même. Si l'on se place au point de vue de M. Poletti, c'est l'inverse qu'on aurait dû prédire *à priori*. Mais, en réfléchissant, on verra que cela s'explique très bien. Qu'on me passe une image triviale. Il en est d'une société, toujours plus ou moins portée à transgresser ses propres lois, comme d'un cheval un peu faible sur ses jambes de devant, c'est-à-dire porté aux chutes. Le mieux est, dans ce cas, pour l'empêcher de tomber ou rendre ses faux pas et ses chutes plus rares, de le lancer rapidement aux descentes; plus vite il va, moins il bronche, les cochers le savent bien. Voulez-vous de même tenir en équilibre sur un doigt une tige verticale, portée à chuter? Faites la osciller régulièrement et très vite. Ce sont là des exemples entre mille d'*équilibre mobile* d'autant plus stable que la vitesse est plus grande. Pareillement, pour diminuer le chiffre des délits d'une nation, *en supposant que son penchant au mal demeure égal*, stimulez sa production, sa civilisation, son activité régulière. D'où je suis en droit de conclure que, dans le

cas — et c'est malheureusement le nôtre — où, malgré le progrès de sa civilisation, le nombre, je ne dis pas relatif, mais même absolu, de ses délits augmente, la force de ses penchants délictueux a augmenté plus considérablement encore. De là, à mes yeux, la nécessité de chercher, de démêler les causes sociales qui ont agi en sens contraire de la civilisation, plus fort qu'elle, mais peut-être grâce à elle, sur l'état moral de la société. J'ai cru les découvrir; mais, quand même je me serais trompé en les spécifiant, il n'en serait pas moins vrai, à mon avis, qu'elles existent, qu'elles sont distinctes et séparables des forces civilisatrices, et que la plaie d'une société riche ne tient pas à son bien-être, mais que son bien-être demeure impuissant à la guérir ou à l'empêcher, atteste la gravité du désordre constitutionnel dont elle est la suite [1].

G. TARDE.

1. Voir ci-après dans la *Revue des Périodiques*, le compte rendu de l'*Archivio di Psichiatria*, etc.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. H. Schneider. DER THIERISCHE WILLE : *systematische Darstellung and Erklärung der thierischen Trieber und deren Entstehung. Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Psychologie. (La volonté animale, etc.)* In-12. xx-446 p. Leipzig, Abel (sans date), 1880.

G. H. Schneider. DER MENSCHLICHE WILLE, *vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien (des Darwinismus.) — La volonté humaine du point de vue de la théorie de l'évolution.* In-8°, 498 p. Berlin, Dümmler. 1882.

Dans ces deux ouvrages, M. Schneider s'est proposé d'offrir au public un chapitre de psychologie comparée, en retraçant l'évolution de la volonté depuis les formes inférieures de l'animalité jusqu'à l'homme.

I. Le premier volume qui a paru il y a déjà trois ans est consacré exclusivement aux animaux. Par ses études de naturaliste et notamment par un séjour, de six mois en Crète et de cinq ans à Naples, consacré à des recherches zoologiques, l'auteur s'était préparé de longue main à ce travail. La dédicace du livre à Hæckel et les emprunts faits à la psychologie de Wundt indiquent suffisamment dans quel esprit il est conçu.

Tous les actes instinctifs et les manifestations de la volonté consciente servent à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Comme la conservation de l'individu n'est possible que s'il se nourrit et se défend et comme l'espèce ne se maintient que par l'amour et les soins donnés aux êtres procréés, il y a, en définitive, quatre principes fondamentaux auxquels se ramènent les manifestations multiples de la volonté animale et humaine : et entre ces quatre tendances il y en a une que les trois autres supposent nécessairement : l'instinct ou le besoin de la nutrition.

Le caractère général de la volonté animale est celui qui se rencontre dans tous les phénomènes de la vie : c'est la conformité au but (*Zweckmässigkeit*) Cette conformité au but, cette finalité, est pour l'auteur une propriété de l'organisation et rien de plus. Elle a la même étendue et les mêmes limites que le règne organique. Ce qui la détermine c'est la conservation de l'espèce. Imaginer un être organisé qui n'aurait pas

pour tendance fondamentale de se conserver et par là même de conserver son espèce, serait une contradiction dans les termes. Par suite, le problème de l'origine des premiers êtres organisés et celui de l'origine de la finalité sont identiques, et cette origine est, pour l'auteur, dans la possibilité des combinaisons indéfinies produites par la nature. « Les combinaisons organiques en général et, en particulier, les combinaisons organiques avec propriétés vitales ne sont qu'un cas spécial des cas infiniment divers de combinaisons chimiques (possibles); et, puisque nous nommons « conforme au but » la propriété des substances vivantes de produire par certains mouvements la propagation et la conservation de l'espèce, la conformité au but dans la nature n'est qu'un cas de tout ce qui est. » (P. 37.) La vie une fois produite avec ses propriétés, l'évolution tout entière repose sur le principe de conservation (hérédité); l'essence de toute procréation étant la division de l'individu, l'adaptation et la sélection naturelle font le reste.

Si maintenant nous considérons les mouvements des êtres vivants, nous verrons que tous, qu'ils soient psychologiques ou purement physiologiques, n'ont qu'un but : la conservation de l'espèce. Les premiers ont pour caractère d'être déterminés par des phénomènes de conscience et ils se produisent sous les deux formes principales de l'attraction et de la répulsion : à ce titre, « on peut les appeler des manifestations de la volonté au sens large du mot » (p. 54).

Il est bon d'abord de distinguer la volonté de l'instinct, terme dont on a tant abusé et auquel on a donné tant de significations différentes. « Par instinct, nous entendons la tendance à une action dont le but n'est pas conscient pour l'individu, mais qui malgré cela conduit à ce but. » (P. 64.) On en peut donner comme exemple l'instinct de se nourrir inné chez tous les animaux et chez l'homme et qui se laisse toujours reconnaître, quelque modifié qu'il soit par l'éducation. — La volonté diffère de l'instinct en ce qu'elle poursuit un but conscient, et chez l'homme, dans tous les cas, ce but est ce qui est lui le plus agréable relativement, c'est-à-dire ce qui paraît conforme à sa nature. Il ne peut donc être question de liberté absolue, mais simplement d'une liberté *relative*. En quoi consiste celle-ci?

M. Schneider montre très bien que l'homme, même dans les cas en apparence exceptionnels, choisit toujours ce qui lui agrée relativement (le martyr préférant la mort à l'apostasie). Mais, dans tout choix, il y a en jeu des motifs plus ou moins agréables et plus ou moins conformes au but. Jusqu'à quel point l'agréable et l'utile se confondent-ils ? Cela dépend de l'organisation l'individu et de son expérience. Si ces deux derniers éléments sont tels que l'agréable et l'utile coïncident le plus souvent, alors il choisira le meilleur, sa volonté sera relativement libre; et inversement. On doit reconnaître que chez l'homme, beaucoup d'idées nuisibles, non conformes au but, sont les plus agréables relativement; mais ce rapport contre nature est pour une bonne part l'œuvre de la civilisation qui a produit des besoins et des adapta-

tions factices. Celui qui sacrifie le plaisir immédiat à un plaisir futur, plus conforme au but, est libre. Les natures ardentes, chez qui l'intensité des tendances conduit tout de suite à l'action, ont moins de liberté que ceux qui sont capables de réflexion. La plupart des cas de volonté non libre sont donc caractérisés par la victoire des tendances sensorielles sur les tendances idéales (p. 81-83) ou des représentations mal appropriées sur les représentations appropriées.

Ni sous la forme instinctive, ni sous la forme consciente, la volonté ne peut être imaginée sans le sentiment (*Gefühl*). Le sentiment, au sens le plus général, c'est-à-dire le sentir, est la base de toute vie psychique. Les opinions sur sa nature sont fort diverses. La conformité au but est le caractère qui nous importe le plus, au point de vue de phénomènes de la volonté. Tous les sentiments d'une manière ou de l'autre servent à la conservation de l'espèce et ont par conséquent une finalité. Le sentiment est-il une propriété de la matière en général et faut-il, avec certains auteurs, l'attribuer à chaque atome? M. Schneider s'interdit toute affirmation à ce sujet. Nous n'avons de preuves de son existence que chez les animaux; tenons-nous-en là. Quant à savoir comment une combinaison chimique peut sentir, c'est un problème aussi impénétrable que celui de l'essence de la matière, de la gravitation, de l'affinité chimique, etc. Il ne peut donc être question ici des causes dernières de la sensibilité; mais simplement des conditions dans lesquelles elle se produit. « La sensibilité a sa cause dans l'organisation, c'est-à-dire dans le sang, et, d'une manière plus générale, dans les processus vitaux de l'animal » (p. 129), et les diverses manières de sentir ont pour condition des organisations corporelles différentes. Le problème de l'origine de la sensibilité se réduit donc à celui de l'origine de la vie animale. De même que parmi les combinaisons chimiques infiniment diverses qui se sont produites sur la surface de la terre, il s'en est trouvé qui renformaient les conditions d'existence d'une substance vivante capable de reproduire d'autres substances vivantes; de même en un mot que la vie n'est qu'un cas spécial parmi une infinité de cas, de même la propriété de sentir n'est qu'un cas parmi des cas innombrables : et il n'est pas plus difficile de concevoir des combinaisons sentantes issues de combinaisons non sentantes que des êtres vivants d'êtres non vivants.

L'auteur passe ensuite à la classification des impulsions (*Triebe*). Nous avons vu plus haut qu'il les ramène à quatre grandes manifestations. Chacune de ces quatre grandes catégories est divisée par lui régulièrement en trois groupes suivant que les impulsions ou tendances viennent des sensations, des perceptions ou des images et idées (*Empfindungstriebe, Wahrnehmungstriebe, Vorstellungs-und Gedankenstriebe*). Il présente ainsi dans son ensemble le tableau de la vie animale auquel est consacré le reste du livre.

Nous ne pouvons le suivre dans ce détail. Donnons seulement comme exemple de sa manière de procéder la classification des tendances de

la deuxième catégorie (tendances à se défendre) en abrégeant beaucoup : 1° tendances d'origine sensorielle : l'animal resserre tout son corps, se tapit au contact, contracte quelques parties de son corps, etc.; 2° tendances d'origine perceptive : se cacher en apercevant l'ennemi, s'enfuir dans quelque lieu convenable, plonger sous l'eau, effrayer son adversaire par des changements dans la forme de son corps, etc.; 3° tendances dues à des images ou à des idées : fuir sa cachette, y revenir, construire des habitations ou des travaux de défense, appeler au secours, chercher de l'appui près d'autres animaux, etc.

L'un des mérite de ce livre, qui nécessairement échappe à l'analyse, c'est l'abondance des faits et des observations. On a beaucoup écrit sur la psychologie animale, mais sans distinguer toujours avec une précision suffisante les formes de l'activité mentale qui sont en jeu, sans apporter une critique rigoureuse et sans s'élever assez au-dessus des apparences. M. Schneider nous montre au contraire, par des exemples bien choisis, comment des actions qui paraissent semblables doivent, d'après une interprétation exacte, être rapportées à des formes psychiques différentes, les unes à la simple sensation, les autres à une certaine réflexion. Ajoutons que s'en tenant à un seul aspect de la vie psychique chez les animaux, le plus facilement observable, — les actes, — il a pu en donner un groupement systématique, à la fois clair et compréhensif.

II. Le livre sur la *Volonté humaine*, plus volumineux que le précédent est aussi d'une plus grande importance par sa valeur psychologique. L'auteur y paraît plus maître de son sujet, entre davantage dans les questions difficiles et, reprenant les doctrines déjà exposées par lui, les complète et les fortifie. Ce livre aurait gagné pourtant à être plus court; on y trouve des longueurs. Divers points, intéressants en eux-mêmes, mais traités hors de propos, interrompent la marche de l'exposition. Il en est de même pour la critique de certaines théories sur la volonté (Schopenhauer, Hartmann, Horwicz, etc.). Enfin l'auteur n'a pas résisté à l'attrait de traiter longuement certaines questions de morale et même de pédagogie qui sont plutôt une suite qu'une partie intégrante de son sujet. Mais, tel qu'il est, ce livre représente un apport considérable à la doctrine de l'évolution appliquée à une partie de la psychologie. C'est, à ma connaissance, la seule monographie qui existe sur la psychologie de la volonté, étudiée de ce point de vue. Aussi l'ensemble des questions traitées pourra-t-il dérouter plus d'un lecteur. Certes, aucune psychologie, si spiritualiste qu'elle soit, n'a complètement séparé la volonté des autres formes de l'activité humaine; mais la tendance à la placer dans un monde à part, à l'isoler en fait et même en droit est manifeste. Il est évident, au contraire, que, pour l'évolutionniste, la volonté ne peut être que la forme supérieure de l'activité, la dernière étape d'un mouvement ascendant, mais qui suppose toutes les autres. Il est donc bien naturel

que, avant d'arriver à la volonté « au sens étroit », qui ne tient dans ce livre qu'un chapitre, l'auteur nous fasse parcourir tous les stades antérieurs.

L'ouvrage se divise en quatre parties d'une importance très inégale.

La première est consacrée aux « généralités » : tout d'abord à la distinction entre les mouvements psychiques et ceux qui sont purement physiologiques. Les premiers sont toujours accompagnés d'états de conscience. Les antécédents psychiques les plus élémentaires des mouvements sont des impressions dues au contact immédiat de l'organisme avec les objets extérieurs. Ces états élémentaires sont encore à l'état d'indifférenciation, c'est-à-dire que l'élément cognitif et l'élément affectif, l'acte de discernement le plus simple et l'état de plaisir ou de peine ne sont pas encore distincts l'un de l'autre. Au reste, il est extrêmement difficile de tracer une ligne de démarcation nette entre les mouvements psychiques et les mouvements purement physiques.

Le chapitre qui suit, consacré aux mouvements réflexes, soumet ce phénomène à une étude critique approfondie. Dès qu'on dépasse la pure description de son mécanisme, le sens attaché au mot réflexe varie suivant les auteurs; les uns l'étendent, d'autres le restreignent outre mesure et, en tout cas, ne distinguent pas assez l'élément psychique qui s'y ajoute. Pour M. Schneider, le réflexe peut avoir tous les degrés possibles; être même purement physique, en sorte que l'on peut établir la progression suivante : « Deux phénomènes mécaniques qui ont entre eux un rapport de causalité forment un réflexe mécanique (ainsi une réaction chimique peut s'appeler un réflexe chimique). Deux phénomènes physiologiques qui ont un rapport de causalité forment un réflexe physiologique, et deux phénomènes psychiques qui ont un rapport de causalité constituent un réflexe psychique. » Plus explicitement : « Les réflexes physiologiques sont des phénomènes de mouvement d'espèce matérielle qui sont causés dans un organisme vivant par des excitations particulières et ont leurs causes logiques. Les réflexes psychiques au contraire sont ceux qui sont causés par des excitations dues à des phénomènes de conscience et ont leurs causes dans les propriétés psychiques de l'organisme. » (P. 25, 26.)

L'auteur étudie ensuite le but des actions volontaires chez l'homme. Revenant à la thèse déjà soutenue dans *La Volonté animale*, mais qu'il affirme cette fois avec plus de force, il place ce but uniquement dans la conservation de l'espèce. Dans quelques pages pleines de mouvement, il s'efforce de montrer que toutes les préoccupations de l'homme adulte, la fondation d'une famille, le soin des enfants, le sacrifice pour l'Etat, la poursuite de la gloire dans les sciences ou dans les lettres, la recherche du bonheur éternel promis par les religions, fournissent autant de preuves que le but suprême pour l'individu, c'est la conservation de son espèce.

L'étude des facteurs essentiels de l'évolution : hérédité, adaptation, sélection naturelle et artificielle, complète cette première partie.

La deuxième partie est consacrée aux actes instinctifs ramenés à deux principaux groupes : les instincts sensoriels (*Empfindungs-instincte*) et les instincts perceptifs (*Wahrnehmungsinstincte*).

L'instinct est « la tendance psychique vers la conservation de l'espèce, sans conscience du but de cet effort. » L'épithète psychique est nécessaire pour le distinguer de l'impulsion purement physiologique qui tend au même but, mais sans en avoir conscience.

Par instincts sensoriels, il entend « les impulsions et mouvements qui sont occasionnés par des sensations subjectives et des sensations musculaires ou cutanées et dans lesquelles nous sentons l'excitation aussi bien que l'impulsion au mouvement » (p. 117). L'auteur nous trace un tableau très détaillé de ce groupe d'instincts. Il commence par les mouvements antérieurs à la naissance, en s'appuyant principalement sur les recherches de Kussmaul; puis il étudie très longuement les mouvements des nouveau-nés. « Leur vie psychique, en ce qui concerne l'homme, commence par les simples manifestations d'impulsion sensorielle dues à l'hérédité, comme cela se voit aussi chez les animaux. Mais ces instincts sensoriels, pour se nourrir, se protéger, qu'on observe chez le nouveau-né, sont le fondement d'actes instinctifs plus élevés et même des manifestations volontaires, conscientes, qui se trouvent chez l'adulte. » On doit reconnaître que, dans ce chapitre, l'auteur a montré une grande habileté à expliquer les divers instincts du point de vue de l'évolution, de l'adaptation et de la survivance des plus aptes. Ainsi la première inspiration est due à une sensation de douleur et de froid. Chez l'adulte lui-même, dans les mêmes conditions de froid et de douleur, il y a une tendance à inspirer rapidement et profondément. C'est un résultat de la sélection naturelle qui a assuré ainsi la mise en jeu immédiate du mécanisme respiratoire. D'autres actes, comme ceux de crier, de sucer, de remuer les mains ou les lèvres, donnent lieu à une interprétation analogue. Ainsi les mouvements que fait l'enfant pour teter ont pu naître graduellement par une transformation des mouvements pour lécher, tels qu'on les rencontre chez les mammifères inférieurs.

Le but de toutes les fonctions psychiques étant d'utiliser le monde extérieur, il est nécessaire que toute impression nuisible ait un rapport direct ou indirect avec des mouvements de défense et toute impression utile avec des mouvements d'attraction : des conditions contraires amèneraient la destruction de l'individu. C'est ce qui se rencontre en fait. La finalité, nous le savons, n'est qu'un cas spécial entre les phénomènes naturels. S'il a existé, comme c'est probable, des animaux chez qui le plaisir était lié surtout aux actions nuisibles, la douleur aux actions utiles, ils ont disparu, faute de conditions suffisantes d'existence. L'auteur remarque, comme Herbert Spencer l'avait déjà fait dans ses *Principes de psychologie*, que si l'opium, l'alcool et

d'autres substances nuisibles causent du plaisir, il faut dans ce cas, et dans beaucoup d'autres, faire la part de la civilisation et des besoins factices qu'elle a créés.

Quelle est la cause physiologique prochaine qui fait qu'une impression est sentie comme agréable, une autre comme désagréable? Comme on admet généralement qu'il se produit dans les nerfs un travail moléculaire à la fois positif et négatif, de consommation et d'emmagasinement de force vive, on a rapproché ces deux états des sensations de douleur et de plaisir, et on a supposé que ces sensations sont liées à une augmentation de ce travail, dans un sens ou dans l'autre. — D'autres ont supposé que le plaisir est lié à un état d'équilibre entre ces deux formes de travail (positif et négatif), la douleur à un trouble de l'équilibre. — L'auteur expose et critique les doctrines de Horwicz, Delbœuf et Lotze et adopte la thèse de ce dernier en la modifiant ainsi : « Le plaisir et la douleur consistent en un accord ou un désaccord entre l'excitation et les tendances du système nerveux fixées par l'hérédité, les tendances physiologiques du processus vital vers la conservation aussi complète que possible de l'individu et de la race. » En somme, « la sensation de plaisir est, selon toute apparence, liée à ce qui augmente le processus vital, la sensation de douleur à ce qui le diminue » (p. 180 et suiv.) Le livre donne à cet égard beaucoup de détails ; nous nous bornons à l'essentiel.

Les instincts perceptifs sont « les impulsions et mouvements suscités directement par des perceptions, par le discernement des choses même éloignées, sans participation de la conscience du but à atteindre. Ces instincts, comme les précédents, sont des réflexes psychiques simples ou composés » (p. 196). L'auteur les étudie d'abord chez l'enfant (mouvements pour atteindre ou saisir un objet, mouvements imitatifs qui jouent un si grand rôle dans l'éducation). Dans l'acquisition de ces instincts, une très large part doit être faite à la transmission héréditaire. M. Schneider a même une tendance à exagérer le rôle de l'hérédité : on en peut juger par la thèse qu'il soutient à propos d'un instinct perceptif très puissant, l'amour sexuel (p. 220-224). D'où vient d'abord la tendance d'un sexe pour l'autre? Evidemment, nous avons ici un nouvel exemple de cette finalité inconsciente dont il a été plusieurs fois question. Supposons, comme cela se rencontre chez quelques hommes et quelques animaux, une tendance exclusive d'un sexe vers le même sexe, l'espèce périra. Laissons ces cas, qui sont maintenant pathologiques, pour nous tenir dans la règle. « C'est un fait généralement reconnu que les amants ont en commun beaucoup d'analogie, non seulement en ce qui regarde l'extérieur, mais en ce qui touche le caractère et la manière de penser. » Le semblable cherche ainsi le semblable, et la raison c'est, d'après l'auteur, que les ancêtres ont choisi le plus souvent ce type, qu'il en est résulté d'heureuses conséquences et que, par conséquent, il s'est formé avec ce type de personne un groupe d'associations agréables qui ont été héritées.

« Le réflexe perceptif se distingue du réflexe sensoriel non seulement en ce que la perception qui est le discernement d'une chose, est d'un degré plus élevé que la sensation qui est le discernement d'un état, mais en ce que la perception est différenciée des sentiments (ou états affectifs, *Gefühle*) associés. Les sensations qui causent les réflexes sensoriels ne peuvent se distinguer de l'état affectif : les deux états de conscience coïncident, ne sont pas complètement différenciés, et voilà pourquoi nous employons tantôt l'expression sensation (*Empfindung*), tantôt l'expression sentiment (*Gefühl*). Au contraire, le sentiment causé par une perception est complètement distinct d'elle. Le réflexe perceptif se compose donc non pas de deux membres, comme le réflexe sensoriel, mais de trois : perception, sentiment, impulsion. » Les processus nerveux par lesquels la perception se produit ont un rapport plus indirect que les sensations avec les augmentations ou diminutions du processus vital. L'auteur en montre les raisons anatomiques et physiologiques. A la suite, dans un passage qui gagnerait à être plus clair, on nous montre (p. 244) que la perception en elle-même « est la conscience d'un changement partiel et spécifique et que le sentiment qui l'accompagne est la conscience d'une augmentation ou d'un arrêt central du processus vital qui est lié à la perception ».

La troisième partie a pour titre : Actions à but conscient, et traite par conséquent des actes exécutés délibérément et de la volonté parfaite. Nous ne reviendrons pas sur deux points déjà exposés : ce que l'auteur entend par finalité et quel est le but final (conservation de l'espèce). En ce qui concerne la volonté, le but final ne peut consister que dans la félicité (*Glückseligkeit*), et ce bonheur est déterminé par l'idée de la conservation, d'ordre matériel ou intellectuel. Chez les peuples très civilisés, le rapport de tous nos actes à ce but final est moins frappant et plus indirect que chez les peuples à l'état de nature, mais il reste le même.

Les mouvements purement physiologiques sont causés par les matériaux qui se trouvent dans l'organisme, qui exercent une influence immédiate sur la vie et sont ainsi dans le rapport le plus direct avec la conservation. — Les instincts sensoriels utilisent les choses extérieures qui sont en contact avec l'extérieur du corps. — Les instincts perceptifs tendent à rendre utiles pour l'individu les choses qui ne touchent pas son corps, mais sont perceptibles et à sa portée. — Les actes volontaires (au sens étroit) tendent enfin à utiliser d'une manière indirecte pour l'organisme les choses qui ne sont pas à sa portée immédiate, mais que nous nous représentons par la mémoire (p. 254). « L'idée qui détermine et gouverne toute action humaine est celle de la complète conservation de l'espèce, sous la forme d'une félicité durable. »

Par volonté au sens étroit, il faut entendre « l'impulsion consciente du but ou intellectuelle ». L'auteur reconnaît d'ailleurs que les psychologues de profession ont eu raison d'attacher une grande importance au pouvoir de choisir (*Wahlfähigkeit*) comme élément essentiel. Le choix

consiste en un acte multiple et varié d'attention; c'est un complexus d'actes d'attention, et l'action qui s'ensuit est un acte volontaire complexe. Le choix a pour but la subordination des fins les plus spéciales, les plus proches, les plus directes, à une fin plus générale, lointaine et indirecte (p. 289). La marche du processus volontaire consiste à poser d'abord le but le plus général, puis à descendre de plus en plus vers ce qui est spécial : là commence l'action (se proposer pour but la richesse, choisir un genre de commerce, acheter telle marchandise, etc.). En fin de compte, « la direction de l'effort dépend entièrement de l'organisation corporelle. L'enfant tend nécessairement vers sa propre conservation, le jeune homme vers l'union avec une jeune fille, les parents vers la conservation de leurs enfants. La femme a une autre manière de sentir et d'autres tendances que l'homme, parce qu'elle est autrement organisée. Toutes les déviations de la tendance normale dépendent toujours d'une conformation corporelle incomplète et d'une santé imparfaite; de sorte que la destinée de chaque homme, au fond, est déterminée, dès sa naissance, par ses qualités héréditaires et par l'état relatif de sa santé. Il y a des hommes que le bonheur favorise partout, d'autres que la mauvaise chance poursuit toujours. D'où vient cela? Pour une faible partie, des circonstances extérieures; pour la plus grande partie, des qualités héritées. Les hommes qui réussissent dans toutes leurs entreprises et sont heureux, ce sont ceux qui sont sains et bien conformés; ceux qui échouent et sont malheureux, ce sont des malades. » (P. 330, 331.) L'auteur prépare ainsi son exposé d'une morale eudémoniste à laquelle il a consacré tout un chapitre. Nous y insisterons d'autant moins qu'il promet de revenir sur cette question dans un ouvrage spécial.

Mentionnons encore dans cette troisième partie deux chapitres : l'un, sur le naturel et le caractère; l'autre, sur les actions « non adaptées au but et morbides », dans lequel il étudie l'état de la volonté chez les hypnotisés et les fous. Rappelons en passant que l'auteur a publié sur l'hypnotisme un ouvrage spécial [1], et qu'il est un des champions les plus décidés de la thèse qui fait dépendre cet état d'une concentration excessive de l'attention.

Le quatrième partie est intitulée : Développement de l'influence volontaire sur le corps. On y étudie la localisation et la spécialisation des mouvements sous toutes leurs formes et en parcourant toute la série animale. La fin est consacrée à l'expression des émotions par les mouvements et le langage. L'auteur s'appuie principalement sur les travaux de Darwin et de Wundt. Enfin, dans un dernier chapitre ayant pour titre « Questions pédagogiques ». M. Schneider nous apprend que son intention primitive était d'exposer les principes de la pédagogie du point de vue de la théorie de l'évolution : il a dû y renoncer, pour ne pas grossir son volume outre mesure; mais il se propose d'y revenir dans un ouvrage

1. *Die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen.* 1880.

spécial et de montrer que, tant que les lois de l'évolution n'ont pas été connues, on a dû se contenter d'une pédagogie empirique, et qu'il est temps de la traiter scientifiquement, en s'appuyant sur les lois de l'hérédité, de l'adaptation et de la sélection.

Dans ce compte rendu, nous avons négligé à dessein beaucoup de détails qui nous ont paru des hors-d'œuvre, par nécessité beaucoup d'autres qui nous auraient entraîné trop loin. Il nous a paru préférable de faire ressortir l'esprit de l'ouvrage et son économie, dans ses grands traits. Réunis, ces deux volumes forment le tableau des actions animales ou humaines, le plus complet et le plus scientifique que je connaisse.

TH. RIBOT.

Henry (Ch.) — CORRESPONDANCE INÉDITE DE CONDORCET ET DE TURGOT (1770-1779), publiée avec des notes et une introduction, d'après les autographes de la collection Minoret et les manuscrits de l'Institut. Paris, Charavay frères, éditeurs, 1883, xxx-328 pages.

MM. Arago et O'Connor avaient publié en 1849 quelques lettres inédites de Condorcet et de Turgot, mais en en retranchant d'importants passages. M. Charles Henry a réédité ces lettres en rétablissant les passages inédits et les a complétées par un grand nombre de documents nouveaux. Il a réuni ainsi deux cent cinquante-trois lettres de Condorcet et de Turgot; c'est donc bien une correspondance inédite qu'il publie.

Les caractères des deux correspondants ressortent admirablement dans leur individualité différente. Tous deux ils étaient encyclopédiques; tous deux, ils avaient la passion du bien et de la liberté. Ils étaient profondément honnêtes; mais la morale de Turgot est supérieure. Un jour, Condorcet lui écrit : « En général, les gens scrupuleux ne sont pas propres aux grandes choses. » Turgot lui répond : « Les vertus ne sont opposées les unes aux autres que lorsqu'on entend par vertus certaines qualités actives qui sont peut-être autant des talents que des vertus. La morale roule encore plus sur les devoirs que sur ces vertus actives : tous les devoirs sont d'accord entre eux. Aucune vertu, dans quelque sens qu'on prenne ce mot, ne dispense de la justice, et je ne fais pas plus de cas des gens qui font de grandes choses aux dépens de la justice que des poètes qui s'imaginent produire de grandes beautés d'imagination sans justesse. » Tous deux ils croyaient à la perfectibilité humaine, mais Turgot aurait-il poussé le système jusqu'à penser que les maladies pussent disparaître? Turgot est spiritualiste et partant tolère la dévotion. Condorcet est déjà un positiviste, mais un positiviste très incomplet, méconnaissant complètement le bien produit par les institutions sacerdotales. Ce ne sont point des esprits littéraires ni des âmes artistiques; ils sont avant tout gens pra-

ques : Turgot prudent, Condorcet violent. Ils sont unis par les mêmes opinions sur la liberté du commerce, de l'industrie et de l'agriculture Les maîtrises, les jurandes, les corvées les indignent également. Ils flétrissent la traite des noirs, et Condorcet est un des promoteurs d'une société, pour l'abolition de ce commerce. Ils admettent l'un et l'autre les droits des hommes à la liberté de penser et d'écrire, à la liberté religieuse, à l'égalité civile et politique. Ils veulent l'abolition du privilège ; mais ils méconnaissent tous deux l'importance de la tradition, la force de l'hérédité. Turgot fut toute sa vie un monarchiste pur. Condorcet, dans sa *Vie de Turgot*, préconise le gouvernement d'une seule chambre avec une constitution renfermant en elle-même le moyen légal d'améliorations successives.

Science, littérature, philosophie, politique, administration, cette correspondance embrasse presque tout. Turgot demande souvent des renseignements mathématiques à son ami. Il lui propose même des problèmes intéressants. Il lui expose ses théories chimiques. Condorcet lui soumet ses *éloges* académiques. Toutes les réceptions académiques, presque toutes les premières représentations, tous les livres un peu marquants ont un écho en ces lettres; elles sont riches de détails quelquefois piquants sur la duchesse d'Anville, l'amie des économistes, mademoiselle de Lespinasse, madame Suard, La Harpe, d'Alembert, Voltaire, Trudaine, etc.

Mais où cette correspondance devient d'un intérêt de premier ordre pour l'histoire, c'est lors de la nomination de Turgot au ministère de la marine le 20 juillet, et surtout après le 24 août 1774, lorsqu'il fut appelé à remplacer l'abbé Terray au Contrôle général. Les principaux actes du ministère de Turgot, tous ses projets, tous ses rêves, tous ses déboires y apparaissent. Cette correspondance est comme une preuve de la fatalité de la Révolution française, de l'incapacité de l'ancienne monarchie. Si, choisir Turgot, c'était entrer dans la voie des réformes, rappeler les Parlements, c'était leur fermer la porte. On voit tous les monopoleurs, tous les privilégiés se coaliser avec le Parlement. Turgot tombe, et son œuvre s'évanouit peu après lui.

Ces divers points de vue sont bien mis en lumière dans l'introduction. Les notes pourraient être plus nombreuses. Le volume est suivi d'un index, très complet, avec un portrait de Condorcet et un fac-similé de son écriture [1].

X.

1. Notons en passant quelques fautes d'impression : p. 5, au lieu de *Mélaine*, lire *Mélanie*; p. 7, au lieu de *paierie*, lire *pairie*; p. 48, au lieu de *Amenaude*, lire *Aménaïde*; au lieu de *Mlle Luzzia débute*, lire *Mlle Luzzi a débuté*; p. 73, au lieu de *tanta mortale*, lire *tacita mortales*; au lieu de *cause*, lire *clause*; p. 324, au lieu de CV, lire CXV.

REVUE DES PÉRIODIQUES

Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale.

Volume III, Fascicolo I-IV.

LOMBROSO. *Erreurs judiciaires dues aux médecins légistes.* — C'est une revue des erreurs judiciaires qui se sont produites dans ces derniers temps en Italie, en France et en Espagne. Le cas le plus intéressant, au point de vue de la psychologie morbide, est celui d'un certain G. Diaz de Garayo, qui fut condamné il y a quelques années pour assassinat et viol. Né de parents honnêtes, dont l'un mourut d'apoplexie et dont l'autre était atteint de névrose, Diaz se maria en 1850 avec une veuve; sa femme étant morte, il se remaria; de 1850 à 1876, il se maria quatre fois. Il avait eu jusqu'en 1870 une conduite irréprochable; mais, à partir de cette époque, il commenca une série de délits atroces qui demeurèrent ignorés pendant dix ans, par suite du renom d'honnêteté qui le protégeait contre les soupçons.

Sa première victime fut une femme de mauvaise vie, avec laquelle il voulut avoir des relations; une discussion s'étant élevée sur le prix, il la renversa à terre, l'étouffa et la viola; puis il revint tranquillement à ses occupations. Une année après, il renouvela le même crime sur une femme plus âgée, puis sur une enfant de treize ans, puis sur une prostituée, etc. On compte ainsi une douzaine de victimes.

Rien n'est plus saisissant que le récit monotone de chacun de ces attentats, qui ne diffère de celui qui le précède que par des variantes insignifiantes.

Arrêté enfin, Diaz fut condamné sur le rapport des experts qui le déclarèrent sain d'esprit, parce que ses actes étaient logiques et prémédités. D'après Lombroso, nous avons ici un exemple de nécrophilomanie, c'est-à-dire de la tendance à avoir des rapports avec des corps agonisants, et à soutenir l'acte vénérien par les coups et les blessures portés à la victime. Cette opinion est appuyée par un grand nombre de particularités fournies par la cause. Il y a là une forme de manie intéressante à étudier et dont tirera parti l'auteur, encore inconnu, qui nous donnera un jour une étude psychologique sur l'instinct sexuel.

LOMBROSO. *Délits et folie provoqués par le traumatisme.* — Beaucoup d'auteurs ont déjà noté l'influence du traumatisme sur le développement de la folie. Azam a écrit dernièrement sur ce sujet. Lombroso apporte quelques exemples nouveaux de cette folie traumatique. Elle se résume, dit-il, dans quelques phénomènes directs, qui durent trois ou

quatre jours, avec perte de conscience, coma, vomissements, convulsions cloniques, température élevée, suivie d'hyperesthésie, surdité, vertiges, diplopie, paralysie du moteur oculaire, aphasie, amnésie s'étendant à des mois ou à des années, changements de caractère, irascibilité, diminution de l'aptitude à percevoir et ensuite à combiner les idées, et enfin toutes les formes de la folie, avec prédominance de la mélancolie, de la manie et de la paralysie générale. Les formes bénignes sont caractérisées par de la céphalée, de l'irascibilité, de la tendance à la fatigue, de la facilité à s'enivrer, à tomber dans le délire.

L'existence des délits qui reconnaissent pour cause le traumatisme est beaucoup plus contestable. Quelques aliénistes, Morel et Mesnet par exemple, ont fait connaître des observations d'individus qui, à la suite de violents coups sur la tête, ont montré de la tendance au vol, ou une perversion morale dirigée dans un autre sens. D'autre part, on a constaté que les crânes des délinquants portaient parfois des traces de fractures (sur 54 crânes de délinquants, Flesch en a trouvé 3 avec fracture). Le D[r] Lombroso rapporte une observation nouvelle pour confirmer cette thèse, et conclut en disant que la criminalité n'est qu'une forme des maladies mentales.

FERRI. *Le droit de punir comme fonction sociale.* — Cet article est la conclusion que le professeur Ferri vient d'écrire pour la seconde édition de son ouvrage sur « Les nouveaux horizons du droit et de la procédure pénale ».

L'auteur expose en excellents termes les tendances de l'école criminaliste positive, dont il est un des représentants autorisés. « Les criminalistes, dit-il, à un endroit, ont jusqu'ici considéré le délit comme une entité abstraite, le séparant des relations intimes qui le rattachent à l'individu et au milieu, et raisonnant sur les divers genres de crimes, sans s'occuper des hommes qui les commettent, — exactement comme les médecins qui traitaient jadis les maladies en elles-mêmes, sans les étudier dans leurs rapports avec les individus malades. » La nouvelle école criminaliste fait le contraire; elle ne sépare pas le coupable et le délit, et considère le délit comme un fait concret, dont la connaissance n'est complète que si elle s'étend aux conditions variées au sein desquelles il s'est produit. De ces deux points de vue différents découlent deux méthodes différentes. Les criminalistes de l'école classique prennent pour point de départ l'étude de leur propre conscience et en déduisent par voie de syllogisme, les lois et principes de législation pénale. Au contraire, les criminalistes de l'école positive fréquentent les prisons et les asiles, et poursuivent une patiente anatomie psychique et physique du délinquant, préoccupés d'observer des faits plutôt que de formuler des théories.

Une des idées les plus fécondes que l'école nouvelle a produites est celle des catégories à établir parmi les délinquants. « Cette distinction, dit Ferri, déjà faite incidemment et incomplètement par quelques anthropologistes criminalistes, et présentement acceptée par tous les

positivistes dans sa partie substantielle, est, selon moi, l'idée la plus féconde que j'aie introduite dans la science criminelle. »

Plus loin, l'auteur discute une question philosophique d'un grand intérêt et qui me paraît être la pierre d'achoppement de tous les criminalistes qui n'admettent pas le libre arbitre : c'est la légitimité de la répression. M. Ferri commence par poser que la répression est un fait qui n'a absolument rien à voir avec l'ancienne idée de peine et de châtiment, et de pouvoir délégué par la divinité pour corriger les coupables ; il donne à la répression le caractère d'une sorte de réaction de la société contre le dommage qui lui est causé et contre l'auteur de ce dommage ; nous dirions même volontiers, pour mieux traduire sa pensée, que la société est un organisme, et que la répression des coupables est comme un acte réflexe de nature défensive qui se produit dans cet organisme quand il est lésé.

En un mot, M. Ferri s'attache à dépouiller la répression de tout caractère moral. Pour lui, les coupables et les fous seront un jour mis sur la même ligne et traités de même [1].

GAROFALO. *Ce qui devrait être un tribunal criminel.* — Article très intéressant. L'auteur énonce brièvement toutes les modifications qu'il faudrait apporter à la législation criminelle actuellement en vigueur pour la mettre en harmonie avec les idées de l'école positive italienne : Changement dans le tarif de la pénalité, qui est établi aujourd'hui d'après le principe faux de la justice distributive, et qui devrait être fondé sur le principe de la défense de la société ; changement dans la procédure, changements surtout dans le recrutement des magistrats, qui se piquent aujourd'hui d'être des romanistes et qui devraient plutôt être des anthropologistes.

SCIAMANNA. *Les adversaires des localisations cérébrales.* — Cet article est intéressant par l'observation personnelle qu'il contient. L'auteur commence par exposer les doctrines des deux principaux adversaires des localisations cérébrales, Brown-Sequard et Goltz. Le premier physiologiste, se fondant sur un grand nombre de faits anatomo-pathologiques qu'il a recueillis, et sur la variété des symptômes qu'on observe dans le cas de lésions cérébrales analogues, admet les conclusions suivantes : 1° que les symptômes des affections cérébrales ne sont pas l'effet direct des manifestations des propriétés spéciales à la partie lésée ; 2° que ces symptômes proviennent de l'influence que la lésion exerce dans des parties plus ou moins éloignées de son siège ; 3° que la paralysie, l'anesthésie, l'aphasie ne sont que des phénomènes d'irritation qui se produisent avec le même mécanisme que l'arrêt du cœur par l'excitation du pneumo-gastrique ; 4° que le mécanisme des manifestations de l'activité exagérée est analogue à celui qui produit les

1. Pour plus de détails, voir la *Revue générale*, contenue dans le présent numéro.

convulsions, les vomissements, par une irritation périphérique de la peau, des muqueuses, etc.

Goltz est amené aux mêmes conclusions par ses expériences sur les animaux. Il est frappé de ce fait que la destruction des zones motrices et celle des zones sensitives produisent le même effet. Quel que soit le siège intéressé, l'animal ne présente que des phénomènes passagers, tant qu'on ne le prive que d'une faible quantité de substance cérébrale; c'est seulement quand la destruction porte sur une large surface que les troubles deviennent plus accusés et plus durables. Pour interpréter ces résultats, Goltz admet que les phénomènes passagers sont dus à l'influence que les parties du cerveau irritées exercent sur les autres parties. Les symptômes durables seraient l'effet d'une abolition de fonction et ne suivraient que des pertes considérables de substance.

L'auteur critique avec beaucoup de discernement ces opinions trop absolues, qui renferment certainement une part de vérité. Il fait remarquer que personne aujourd'hui ne nierait l'action à distance de l'irritation cérébrale; il dit un mot en passant de ce curieux fait pathologique qu'on appelle l'hémiplégie directe, et rapporte à ce sujet qu'il a constaté dans un cas d'hémiplégie directe que la décussation des pyramides avait lieu selon le type normal. Après avoir présenté diverses objections aux conclusions de Goltz et aux travaux tout récents de Marcacci, il termine son article en exposant qu'il vient d'avoir récemment l'occasion d'étudier sur l'homme la question des localisations cérébrales.

Le sujet en expérimentation fut trépané à la suite d'une fracture du pariétal droit; une partie considérable de cet os ayant été enlevée, une portion correspondante de la dure-mère fut ainsi mise à découvert. L'ouverture, située dans la portion antérieure du pariétal droit, était oblongue, dirigée obliquement, et mesurait 35 millimètres dans son plus grand diamètre. Il résultait de cette disposition que la dure-mère était facilement accessible aux courants électriques, et sur une étendue d'autant plus grande qu'elle s'était largement détachée de la voûte osseuse.

L'auteur, dans ses expérimentations, a usé de deux méthodes. D'abord, il a placé un des excitateurs sur la dure-mère et l'autre excitateur sur un point du corps éloigné de la brèche, le sternum par exemple. Ensuite il a placé les deux excitateurs en même temps sur la dure-mère, quand il a eu constaté ce fait intéressant qu'il y avait dans la dure-mère une région inexcitable; un des excitateurs restait fixé en permanence sur cette région inexcitable, et l'autre était placé tour à tour sur tel ou tel point des méninges.

Les résultats obtenus par ces deux méthodes ont été pareils. Que l'anode fût fixé sur le sternum ou sur la région inexcitable, le catode, chaque fois qu'il était placé sur le même point de la dure-mère mise à découvert, produisait les mêmes phénomènes.

Ces phénomènes consistaient dans des mouvements du côté opposé du corps, mouvements de la bouche, des yeux, de la tête, du membre

supérieur. Chacun des groupes de mouvements coïncidait avec l'excitation d'un point distinct de la méninge. A l'autopsie, on rechercha quelles étaient les régions de l'écorce cérébrale qui correspondaient aux points excités de la dure-mère. On constata que ces points étaient situés soit sur la circonvolution pariétale ascendante, soit sur la frontale ascendante, soit sur la temporo-sphénoïdale supérieure ou dans le voisinage de cette circonvolution. Chose remarquable, les fonctions de ces parties, telles qu'elles étaient révélées par les excitations électriques, étaient conformes au tableau des centres moteurs que Ferrier a pu dresser d'après ses expériences sur les simiens.

Ainsi, le catode étant placé sur le point correspondant au tiers inférieur du pariétal ascendant, on obtenait, à la fermeture du circuit, des mouvements d'élévation de l'aile du nez et de la lèvre supérieure à gauche, et la rétraction en haut de la commissure gauche de la bouche.

Le catode étant placé entre le tiers moyen de la pariétale ascendante et le lobule pariétal inférieur, on obtenait, à la fermeture, des mouvements d'extension de la main gauche, spécialement des trois premiers doigts, et il y avait de légers mouvements de flexion de l'avant-bras et de soulèvement du sourcil. Le catode étant placé sur la portion postérieure du pli supermarginal, au point où il se continue avec la temporale supérieure, on obtenait, à la fermeture, des mouvements de rotation de la tête vers la gauche, des mouvements dans l'orbiculaire des paupières tendant au soulèvement des sourcils et des mouvements de la langue que l'on voyait, à travers la bouche demi ouverte, s'animer de légers mouvements et se diriger vers les dents, comme si elle devait être tirée hors de la bouche et ensuite rentrée.

On trouve dans la même revue une autre communication du même auteur, qui a voulu profiter de la lésion présentée par son malade pour faire des recherches sur le pouls cérébral. Les tracés ne sont pas très nets.

PUGLIA. *Passions et émotions; leur influence sur la responsabilité des délinquants.* — L'école classique ou métaphysique a pour principe de mesurer le châtiment des délinquants d'après la somme de liberté dont ils jouissaient au moment de l'acte. Tout autre est le critérium dont se sert l'école criminaliste positive, à laquelle M. Puglia appartient. Pour cette école, qui repousse absolument l'idée du libre arbitre, il ne saurait être question de *responsabilité morale*, mais seulement de *responsabilité sociale*. Tous les faits criminels étant le résultat de causes nécessaires, dont les unes sont extrinsèques et les autres intrinsèques à l'individu, le degré de la peine à appliquer aux délinquants dépend uniquement du danger qu'ils présentent pour l'ordre social.

L'auteur suit avec soin les conséquences de ces deux points de vue différents. Pour les partisans de l'école métaphysique, quelle doit être l'importance des émotions et des passions qui ont dominé le délin-

quant et qui l'ont poussé à accomplir un acte criminel? Si ces auteurs étaient logiques, ils devraient admettre que l'état émotionnel doit toujours être une circonstance atténuante, sinon un motif d'acquittement, car il restreint la liberté de l'agent quand il ne la détruit pas tout à fait. Mais les criminalistes de cette école n'ont pas pu se résigner à accepter une solution aussi dangereuse pour la société. Ils se sont ingénié à trouver des distinctions entre les passions qui suppriment la liberté de l'agent et celles que lui permettent de réfléchir et de vouloir; ils n'ont admis les premières comme circonstances atténuantes qu'à la condition qu'elles fussent *légitimes*. M. Puglia fait bonne justice de ces arguments, qui montrent l'incertitude du critérium dont se servent les criminalistes classiques pour mesurer la responsabilité pénale.

Pour les partisans de l'école criminaliste positive, la passion et l'émotion peuvent être des circonstances aggravantes, des circonstances atténuantes ou des causes de non-culpabilité, selon qu'elles révèlent que le délinquant est plus ou moins dangereux pour la société ou tout à fait inoffensif. Le premier soin du magistrat doit être de procéder à l'examen somatique et psychique du délinquant pour déterminer la catégorie à laquelle il appartient. La nature de la passion qui l'a déterminé à agir peut être d'un grand secours dans cette recherche. S'il appartient à la catégorie des délinquants aliénés, ou demi aliénés, ou incorrigibles, il présente au plus haut point un danger pour la société, et, par conséquent, on doit le condamner à une réclusion perpétuelle. S'il appartient à la catégorie des délinquants par habitude, par occasion ou par impulsion éthique, la nature de sa passion non seulement peut servir à déterminer la catégorie dans laquelle il doit être rangé, mais encore peut servir à fixer le degré du danger qu'il présente pour la société. Il est clair que, dans ce cas, l'étude des passions a une importance toute particulière, car la durée de la mesure répressive doit dépendre de la durée de l'état émotionnel et des modifications que cet état peut subir.

Si la passion à laquelle le délinquant a obéi est noble, généreuse, morale, aucune répression ne doit être exercée contre lui, car il ne présente aucun danger social. Quand la passion n'est pas morale en elle-même, mais se justifie par les conditions dans lesquelles elle a pris naissance, même solution pour le même motif : tel est par exemple le cas de la *causa honoris*. En dehors de ces circonstances, le délinquant devra être soumis à des mesures variables de répression, en rapport avec le danger qu'il présente; ce dernier élément se déduira des circonstances du fait, ou mieux encore des facteurs divers qui ont concouru à la production du délit.

GAROFALO. *Le danger social de quelques théories juridiques.* — Article de polémique.

LOMBROSO. *La folie morale et le délinquant de naissance.* — Intéressante étude d'anthropologie criminelle.

Volume IV, Fascicule I.

Lombroso. *Amour anormal et précoce chez les fous.* — Nous rendons compte de cet article avec quelque développement, car il contient de nombreux documents qui pourront servir un jour à l'auteur qui entreprendra d'écrire la physiologie et la pathologie de l'instinct sexuel. L'article débute par la relation d'un cas intéressant et personnel au professeur Lombroso. Il s'agit d'un homme de vingt ans, qui entre en érection toutes les fois qu'il voit un objet blanc, fut-ce un mur; l'érection a lieu spécialement lorsqu'il s'agit d'un linge flottant. Le malade rapporte la naissance de cet étrange phénomène au temps de sa première enfance, à l'époque où, âgé de trois à quatre ans, il allait à l'asile avec ses petits compagnons en tablier blanc; même à cet âge, il éprouvait un vif plaisir à toucher les tabliers; le frôlement du linge lui donnait des érections. A neuf ans, il s'adonna à la masturbation. Précoce d'intelligence et appliqué jusqu'à ce moment, il commença à s'absenter de l'école, vola 22 francs à ses parents, s'enfuit à Gênes, s'embarqua, arriva à Naples, d'où il fut ramené chez ses parents à Turin. A douze ans, il vint en France à pied et y travailla comme maçon. A quatorze ans, il eut ses premiers rapports avec des femmes. A dix-huit ans, accusé d'homicide, il fut condamné à un an de prison.

Ce malade descend de parents névropathes. Son père est sain, mais sa mère a des douleurs hémicrâniennes, sa sœur est hystérique, son aïeul est mort d'un chagrin causé par des pertes d'argent, un de ses cousins est demi imbécile, un frère est bègue.

Le professeur Lombroso avait d'abord jugé qu'il avait affaire à un névropathe, comme l'attestaient l'hérédité, la parésie du côté gauche observée chez le malade, et d'autres signes encore. Mais il avait pensé que la perversion génitale du malade était simulée, jusqu'au moment où il prit connaissance des observations recueillies par Magnan et Charcot, et publiées par ces deux professeurs dans les *Archives de neurologie* (1882, 11 et 12). Nous n'avons pas à résumer ici ces observations, que les lecteurs de la *Revue* connaissent probablement. Nous relevons simplement, avec le professeur Lombroso, la curieuse analogie qui existe entre son observation et celle du nommé C..., âgé de trente-sept ans, poursuivi par une étrange obsession qui avait aussi pour objet des tabliers blancs. Il semble que les deux observations soient calquées l'une sur l'autre. Seulement la perversion génitale du nommé C... paraît avoir atteint un développement plus considérable, le tableau clinique de l'affection est plus complet.

Ces perversions ont pour caractère d'être toujours précoces. Dès l'âge de trois ans, Bor..., le malade de Lombroso, est envahi par l'obsession maladive; le malade de Westphall est atteint à huit ans; celui de Charcot, R...., à six ans. Lombroso a connu une petite fille qui manifestait dès l'âge de trois ans une tendance à se masturber; ni conseils ni menaces ne pouvaient arrêter cette tendance. Une autre

commence à se masturber à huit ans, et deux de ses enfants héritent de cette marque de dégénérescence. Beaucoup d'autres exemples du même genre sont cités à la suite.

L'article s'arrête là. On peut regretter que l'auteur n'ait pas cherché à expliquer ces curieux phénomènes de perversion génitale. Les malades qui présentent ces perversions sont marqués du cachet de la dégénérescence héréditaire, tout le monde l'admet; mais la forme particulière que revêt la perversion est évidemment un phénomène acquis. Comment, par suite de quelles conditions le nommé C... en arrive-t-il à trouver une jouissance sexuelle dans la vue des tabliers blancs? Pourquoi le délire d'un autre malade a-t-il pour objectif des clous de bottine? Voilà des questions qui mériteraient d'être examinées.

Marro et Lombroso. *Les germes de la folie morale et du délit chez les enfants.* — Les auteurs ont voulu démontrer que les germes de la folie morale et de la tendance au délit se rencontrent, non pas exceptionnellement, mais normalement, dans le premier état de l'homme, de même que dans le fœtus on trouve constamment certaines formes qui, chez l'adulte, sont des monstruosités; de sorte que l'enfant représenterait un homme privé de sens moral, ou, comme disent les aliénistes, un homme atteint de folie morale, ou, comme disent les criminalistes, un délinquant de naissance. Pour démontrer cette thèse, les auteurs ont étudié chez l'enfant la colère, l'impulsivité, la vengeance, la jalousie, les mensonges, le sens moral, la cruauté, les affections, la paresse, le jargon, la vanité, l'alcoolisme, le jeu, les tendances obscènes, l'imitation. On pourrait désirer un peu plus d'ordre et de méthode. Un grand nombre de faits sont empruntés aux excellents ouvrages de Bernard Perez, collaborateur de cette *Revue.*

Ferri. *L'éducation, le milieu et la criminalité.* — L'auteur se pose d'abord la question suivante : L'éducation peut-elle, et dans quelle mesure peut-elle modifier l'homme en bien ou en mal? Ce problème, que les gens du monde résolvent généralement en faisant des phrases sur le pouvoir régénérateur de l'éducation, n'a été sérieusement examiné dans aucun traité de pédagogie; cependant ce devrait être là le point de départ de toute étude sur l'art d'élever les hommes.

L'éducation est physique, intellectuelle et morale. Ne nous occupons que de l'éducation morale. Quel est son pouvoir? Tout d'abord, il faut remarquer que ses moyens d'action ne s'adressent qu'aux organes sensoriels des individus; on leur donne des conseils, on leur met sous les yeux des exemples, etc. Que peuvent faire des impressions extérieures, des maximes abstraites contre le développement interne des passions qui sont l'effet de dispositions organiques spéciales, encore inconnues, et qui ont peut-être leur siège moins dans le cerveau que dans les autres viscères? D'autre part, l'histoire démontre que le développement de la moralité ne va nullement de pair avec celui des con-

naissances; les peuples sauvages qui nous sont inférieurs dans une si large mesure au point de vue intellectuel ne présentent pas la même infériorité dans l'ordre moral.

Le seul moyen que la société possède de lutter contre les tendances mauvaises de quelques-uns de ses membres, c'est de les isoler des autres, de les détenir dans ses prisons et de mettre un obstacle à leur reproduction. Le peu de progrès moral que l'humanité a obtenu pendant un espace de plusieurs milliers d'années est dû beaucoup moins à l'efficacité de l'éducation qu'à une lente et continue sélection des bons, comparable à la sélection que nous pratiquons sur les animaux domestiques en tuant de préférence les plus vicieux (Galton). La nature contribue de son côté à l'élimination des individus inférieurs moralement par les meurtres, les suicides et les excès de toute sorte qui sont la conséquence de leurs passions violentes. Ajoutons que l'effet commun de tous les excès est de produire la stérilité.

L'auteur examine ensuite l'action du milieu sur les délinquants; le milieu physique et le milieu social ont une influence que la sociologie criminelle a clairement établie. Ainsi les délits contre les personnes se multiplient de préférence dans les climats méridionaux, dans la saison chaude, dans les années de chaleur ardente, aux époques de la plus grande récolte de vin et de la plus grande production d'alcool; au contraire, les délits contre la propriété augmentent dans les climats septentrionaux, dans les années de froid rigoureux, aux époques de disette; les duels et les infanticides sont dus à un état particulier de l'opinion, etc. Des criminalistes ont voulu conclure de là qu'il fallait modifier les institutions sociales actuellement existantes, et que cette modification du milieu entraînerait une modification correspondante dans la production des délits. Telle est la thèse du socialisme. L'auteur n'a pas de peine à montrer tout ce qu'il y a de chimérique dans ces opinions absolues. Le milieu social dans lequel une société vit est l'effet de causes qui n'ont cessé d'agir pendant des centaines de milliers d'années, et ce n'est pas à coups de décrets ou à coups de fusil qu'on supprime ou qu'on modifie les résultats d'une évolution séculaire. Réussirait-on dans cette entreprise que les individus ne pourraient pas du jour au lendemain s'adapter à un milieu nouveau.

Dr BONO. *Le daltonisme chez les délinquants.* — Le Dr Bono s'est servi, dans l'examen du sens chromatique, de la méthode de Holmgren, qui consiste à faire assortir aux sujets qu'on veut examiner des laines du même ton. Voici les résultats qu'il a obtenus :

	Nombre des individus examinés.	Sujets affectés de dyschromatopsie.	P. 100.
Etudiants, ouvriers, commerçants.	2108	72	3,41
Délinquants	227	15	6,60

La statistique de Holmgren aboutit à des chiffres analogues. Le dal-

tonisme chez les délinquants est représenté par le rapport 5,60, chiffre supérieur à celui qu'on trouve pour les autres individus.

L'article du Dr Bono contient un historique intéressant de la question du daltonisme.

Rivista sperimentale di Freniatria e di Medicina legale.

Anno VIII, Fascicolo I-III.

DOTT. BUCCOLA. *I deliri sistematizzati primitivi, nota di psicologia patologica.* — Les écoles allemandes admettaient autrefois que le délire systématisé n'était que la forme terminale de la manie et de la monomanie, qu'on appelait par opposition formes typiques primitives. On pensait que, lorsque la manie et la monomanie entraient dans une période chronique, le trouble émotionnel qui avait donné son empreinte au cadre pathologique disparaissait, et il se formait ainsi un état général de faiblesse intellectuelle, caractérisée par des idées fixes et systématisées.

Griesinger, qui avait adopté cette opinion, a reconnu son erreur et nettement montré que le délire systématisé peut être primitif, qu'il ne résulte pas d'un changement dans le ton émotionnel de la vie psychique, que chez certains malades ce délire n'est nullement en rapport avec l'intensité de l'état émotionnel, et qu'il peut même coexister avec des dispositions mentales absolument opposées. Avant Griesinger, et dès 1865, Snell avait eu l'honneur d'établir la distinction entre le délire systématisé primitif d'une part et la manie et la mélancolie d'autre part. Ce délire, auquel il reconnaissait le caractère d'un ensemble de conceptions délirantes accompagnées d'hallucinations, se séparait de la mélancolie par le sentiment de sa personnalité que conserve l'aliéné, et de la manie par l'absence de rapidité dans la succession des représentations mentales. Sander a mis en lumière le caractère originaire de la maladie, dont le développement se fait par degrés dans les premières années de la vie. Samt, étudiant les phénomènes dans leur origine mentale, a essayé de montrer la part de l'inconscience dans la genèse du délire. Un grand nombre d'autres auteurs, presque tous allemands, ont écrit sur ce sujet; nous ne citerons plus que deux noms, Westphall et Kraft-Ebing.

On doit à Westphall une bonne classification des formes variables que peut revêtir le délire systématisé primitif. Il admet quatre variétés principales : — 1° Le délire systématisé à forme hypochondriaque C'est un délire chronique, à rémissions typiques, accompagné d'hallucinations et d'illusions. Les perturbations de la cénesthésie forment la base physique du délire des persécutions. A cette variété, Kraft-Ebing propose d'ajouter le délire provoqué par l'onanisme, qui se caractérise

par son étiologie, par la présence d'hallucinations de l'odorat et par le passage rapide à la démence. — 2° Le délire systématisé à forme chronique, dans lequel les idées délirantes s'organisent à l'aide des hallucinations et des illusions. Le délire des persécutions est complété par le délire des grandeurs. On observe des rémissions passagères, souvent fort longues. Kraft-Ebing propose encore d'ajouter à cette variété ce qu'on appelle la folie des plaideurs. — 3° Le délire systématisé à forme aiguë, dont le caractère pathologique est la subite et violente explosion des hallucinations, principalement celles de l'ouïe. Le délire de persécutions domine la scène ; on observe des désordres dans l'innervation vaso-motrice (angoisse précordiale) et des mouvements involontaires et impulsifs, qui pourraient faire porter le diagnostic de manie. Les rémissions ont lieu subitement ou progressivement. — 4° Le délire systématisé à forme originaire, qui a été illustré par Sander.

Après cet exposé historique, succinct, mais très complet, l'auteur présente deux observations cliniques, recueillies dans l'asile de Turin (section des femmes).

Il s'agit d'abord d'une femme L. G..., de quarante-trois ans, dont les antécédents, recueillis avec soin, sont ceux d'une névropathe. Convulsions dès les premiers mois de la vie et à l'époque de la dentition. Réglée à seize ans, elle présente des névralgies dentaires récurrentes, des douleurs de tête obstinées qui rendent son caractère très irritable, elle se nourrit de lectures romanesques, et, fait curieux à noter, elle ne témoigne d'aucun sentiment religieux, ne fréquente pas les églises, ne veut pas entendre parler de prêtres. En 1873, le délire éclate. Elle vivait en famille avec sa sœur, quand tout à coup elle éprouve des hallucinations de l'ouïe extrêmement vives, qui produisent chez elle le délire des persécutions; pour fuir les voix menaçantes de ses ennemis qu'elle entend à toute heure, mais surtout pendant la nuit, elle quitte la maison de sa sœur, voyage, se fait interner temporairement dans un asile, est mise en liberté quand elle paraît revenir à la santé, et finalement revient dans sa ville natale, se trouvant enceinte sans savoir comment. Quelque temps après sa délivrance, son délire change de caractère. A la suite de visions, elle se croit chargée par Dieu de remplir une mission et de réformer le monde; elle parcourt les rues et les places publiques en prêchant à haute voix; c'est dans la ferveur d'une de ses prédications qu'elle est arrêtée et conduite à l'asile de Turin.

Au premier examen, cette malade se présente comme étrangement hallucinée; elle voit le paradis, le Seigneur, la Madone, les saints; elle écoute leurs paroles et entretient un colloque continu avec les esprits célestes. Elle se croit toujours appelée à accomplir des exploits héroïques et même à souffrir le martyre dans l'intérêt de la religion; ce sont des ennemis qui l'ont fait enfermer dans l'asile. Comme on voit, le délire des persécutions et le délire des grandeurs se mélangent. En parlant, elle présente le curieux phénomène de l'assonance, groupant

certains mots, souvent vides de sens, qui se terminent de la même façon. Voici par exemple une de ses improvisations semi-poétiques, qui révèlent l'influence de ses anciennes lectures :

Voi siete un pero,
Voi siete un piro,
Voi siete un paro,
Voi siete un liro,
Voi siete un loro,
Voi siete un toro,
Voi siete un nago,
Etc.

Le délire religieux, après avoir tourné quelque temps dans le même orbite, a paru se désagréger, devenir plus confus et attester ainsi un progrès de la dégénération mentale. C'est ce que l'auteur conclut également de l'examen psychométrique, qui a donné les résultats suivants :

Temps de réaction aux stimulants acoustiques.

	Moyenne.
1re série d'expériences	0,167
2e série d'expériences	0,178

Temps de réaction aux stimulants tactiles (dos de la main).

	Moyenne.
1re série d'expériences	0,285
2e série d'expériences	0,281

Ces chiffres, qui sont bien plus élevés que ceux de la moyenne normale, prouvent l'affaiblissement de l'activité intellectuelle.

La seconde observation, moins complète que la première, est relative à la femme A. T..., de cinquante-trois ans, qui présente en résumé le délire des persécutions dans sa forme classique, accompagné d'hallucinations de l'ouïe. Cette malade, sortant un jour de chez elle, fut accostée par une personne de sa connaissance qui lui demanda si elle voulait se marier. Cette simple demande fut le point de départ du délire. La femme A. T..., ne tarda pas à s'imaginer qu'un certain R..., qu'elle avait rencontré était l'homme qui voulait l'épouser; elle entendait la nuit la voix de cet homme qui la poursuivait de ses menaces; elle se levait pour le repousser et engageait une lutte acharnée avec les meubles de sa chambre. Le jour, elle pensait être suivie par des ennemis dans la rue et jusque dans les églises. Enfin, le délire est complet. L'auteur, en faisant sur cette malade les expériences relatives à la durée des perceptions élémentaires, est arrivé aux résultats suivants :

Temps de réaction aux stimulants acoustiques.

	Moyenne : 0,196
Maximum	0,284
Minimum	0,141

Temps de réaction aux stimulants tactiles (dos de la main).

	Moyenne : 0,317
Maximum	0,385
Minimum	0,284

Trois éléments de haute valeur sont à relever ici, la hauteur de la moyenne, la hauteur du maximum et la grande différence qui existe entre le maximum et le minimum, ce qui prouve, selon l'auteur, que dans la manie systématisée le véritable caractère de la maladie est un affaiblissement de l'activité mentale.

MORSELLI. *Il peso specifico dell' encefalo negli alienati; studio critico e sperimentale.* — Ce long et difficile travail est le résultat d'expériences faites sur 44 encéphales d'aliénés. Pour ne rien laisser d'indéterminé, l'auteur a pris soin d'indiquer dans de grands tableaux le poids absolu et le poids spécifique de l'encéphale de chaque aliéné (cerveau et subencéphale), la forme de l'aliénation mentale du sujet, la cause de sa mort, et les résultats sommaires de l'autopsie. On peut juger par là de la conscience avec laquelle ont été faites ces recherches, qui n'ont pas duré moins de deux ans. L'auteur regrette de n'avoir pas eu les moyens d'évaluer la différence de densité qui doit exister entre les différentes parties d'un même cerveau, et spécialement entre les différentes circonvolutions; en résumant les principaux résultats de son propre travail, il arrive à formuler les conclusions suivantes, que nous nous bornons à traduire, car il serait difficile d'extraire quelque chose de clair d'un article bourré de chiffres :

1° Le poids spécifique du cerveau des aliénés est en moyenne supérieur à celui du cerveau sain.

2° Dans une série de cerveaux d'aliénés, les variations individuelles tendent toujours à surpasser celles d'une série correspondante de cerveaux sains.

3° Le cervelet et le mésocéphale des aliénés présentent, par rapport aux hémisphères cérébraux, une densité supérieure à celle qu'on observe chez l'homme sain.

4° Dans la saison d'été, avec l'élévation de température, le cerveau et spécialement le cervelet offrent un poids spécifique plus grand.

5° Le poids spécifique de la substance cérébrale est généralement plus élevé dans les cerveaux et cervelets de petit volume et d'un poids absolu peu élevé.

6° Le poids spécifique du cerveau et du subencéphale chez les femmes aliénées est inférieur à celui des hommes aliénés, rapport qu'on observe aussi chez les individus sains; mais, quant à la densité du cervelet, la différence sexuelle est proportionnellement moindre chez les aliénés.

7° Le poids spécifique du cerveau atteint son maximum entre trente et quarante ans chez les hommes, entre vingt et trente ans chez les femmes; il diminue à la première vieillesse et augmente vers un âge plus avancé, vers soixante-dix ans.

8° Le poids spécifique du cervelet atteint le maximum dans les deux sexes entre vingt et trente ans, et suit les mêmes phases.

9° L'aliénation mentale contribue à augmenter le poids spécifique du cerveau, spécialement dans les époques intermédiaires de la vie.

10° La plus haute densité fut trouvée dans les formes alcooliques et épileptiques de l'aliénation, la plus basse dans la démence paralytique.

11° Les formes chroniques de démence consécutive et de délire systématisé offrent en général un poids spécifique supérieur à celui des forme aiguës et typiques de manie et de lypémanie.

12° Le poids spécifique du cerveau est bas dans l'aliénation accompagnée de processus atrophiques de la substance cérébrale, médiocre dans les formes aiguës et typiques, élevé dans les formes chroniques secondaires et dégénératives, très élevé dans les formes dépendant de l'alcoolisme et de l'épilepsie.

13° Le cerveau, comprimé par des exsudats, tumeurs, épanchements, augmente considérablement de densité; il diminue au contraire dans les affections chroniques encéphaliques non accompagnées de compressions, par exemple dans la périencéphalite atrophique et dans l'encéphalomyélite diffuse.

14° Les malades aiguës générales augmentent la densité du cerveau. Les maladies chroniques générales la diminuent.

15° Dans l'hyperémie, la densité augmente; elle diminue dans l'anémie, ce qui prouve l'influence de la distribution du sang dans les tissus sur le poids spécifique de ces tissus.

16° Dans l'état de sclérose, le cervelet et le mésocéphale présentent un poids spécifique inférieur à la moyenne; on observe le contraire dans l'état de ramollissement et dans l'œdème.

Tamburini et Seppili. *Contribuzioni allo studio sperimentale dell' ipnotismo. 2a Communicazione. Ricerche sui fenomeni di moto, di senso, del respiro e del circolo nelle cosi dette fasi, letargica, catalettica, e somnambolica, della ipnosi isterica.* — Ces deux auteurs continuent leurs recherches sur ce sujet de l'hypnotisme hystérique, dont l'étude a été si brillamment inaugurée chez nous par le professeur Charcot. Leur première communication avait eu pour objet seulement l'état léthargique, c'est-à-dire cet état qui est principalement caractérisé par l'hyperexcitabilité neuro-musculaire. Depuis, ils ont pu, en se servant de moyens appropriés, reproduire chez l'excellent sujet qu'ils ont entre les mains les deux autres états de catalepsie et de somnambulisme. Leur travail contient évidemment beaucoup de faits déjà connus des personnes qui se tiennent au courant des progrès de la neuro-pathologie; mais nulle part, ce me semble, on ne trouve décrits avec autant d'ordre, de méthode et d'exactitude les phénomènes si variés et si nombreux qui se rapportent aux diverses phases de l'hypnotisme. La partie vraiment originale de leur travail est relative aux phénomènes de la circulation, qu'ils ont étudiés avec les appareils

enregistreurs de Marey et de Mosso. Nous aurons l'occasion d'en parler d'une manière plus complète lorsque le prochain numéro de la *Revue de psychiatrie* nous aura apporté la fin de l'article.

Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e letterarie.
Octobre 1882-janvier 1883.

R. SCHIATTARELLA : *Etudes sur la théorie de la descendance*, p. J. Steinitz, Berlin, 1882. — Le darwinisme, ou théorie de la sélection naturelle, dont les trois grands facteurs sont la lutte pour l'existence, l'hérédité et l'adaptation, est une explication particulière du transformisme. Avant Darwin, la théorie du transformisme enseignait le fait de l'évolution des espèces : avec la théorie de la sélection naturelle, le *pourquoi* nous en est donné. C'est le *pourquoi* que Steinitz prétend rejeter. La théorie de la descendance, oui; celle de la sélection naturelle, non. On ne voit pas trop quelles sont les propres opinions de l'auteur. Il combat Darwin avec les armes de Hartmann, mais il n'admet pas plus l'Inconscient que l'évolution darwinienne; il n'admet pas davantage le créationnisme. Du reste, pour réfuter la doctrine qui convertit les forces animales en intelligence, et en intelligence humaine, et la genèse de la conscience morale selon Darwin, il donne comme théorie darwinienne ses propres suppositions, et il a ainsi moins de peine à en avoir raison. En somme, le livre est un tissu de critiques négatives, suffisamment vieilles, souvent incohérentes, presque toujours en contradiction avec la doctrine de la descendance que l'auteur se fait gloire d'acepter.

A. ANGIULLI : *L'évolution historique et scientifique du droit et de la procédure pénale*, par F. Puglia, Messine, 1882. — Selon Puglia, les premiers germes du droit et de la morale apparaissent pendant le passage de l'âge préhistorique à l'âge historique. L'âge préhistorique se divise en trois états, qui caractérisent trois divers stades dans le cours évolutif de la peine : l'état de brutalité, où la force aveugle repousse la force; l'état de sauvagerie, qui substitue la vengeange brutale au *vim vi repellere;* et l'état de barbarie, où la vengeance du sang admet la compensation du préjudice causé. L'âge historique est divisé par l'auteur en deux périodes, qu'il appelle, l'une théologico-métaphysique, et l'autre naturaliste. La partie la plus importante du travail est celle qui regarde le naturalisme moderne. L'auteur n'oublie pas les progrès de la physiologie et de la pathologie mentale, qui ont ouvert de nouveaux horizons au droit pénal, progrès auxquels les philosophes et les criminalistes de l'Italie contemporaine auront contribué plus qu'aucuns.

G. SERGI : *Quelques observations sur la théorie de la perception.* —

C'est une brève réponse aux objections soulevées dans un numéro antérieur par R. Ardigò. Sergi admet que toutes les théories sont insuffisantes pour expliquer le fait de la localisation (Lotze, Helmholtz, Wundt). Il n'accepte pas pour l'*onde perceptive* la qualification de théorie graduite. N'est-ce pas une hypothèse que la doctrine de l'évolution? Et celle de l'attraction? Et celle de l'affinité? Ainsi de la sienne. Il manque d'autres expériences plus décisives pour la confirmer; mais elle n'est pas privée de fondement. Il renvoie la critique à son adversaire : « Le professeur Ardigo, dit-il, pose en principe que sa doctrine est définitivement établie; pour moi, je dois déclarer qu'elle ne l'est pas. S'il croit trouver de la confusisn dans mon langage, spécialement sur le sens du mot *perception,* je dis que sa *sensation pure* contient plus que la sensation, et que sa perception est un raisonnement fait de syllogismes... Le long article d'Ardigò n'est pas une réfutation de ma doctrine, mais une exposition de la sienne. »

B. Perez : *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation; Leçons de morale* (Paris, Colin, 1881-1882), par Henri Marion. — Ces deux livres de M. H. Marion, comme son petit traité *Nos devoirs*, s'adressent spécialement au monde de l'enseignement primaire; mais de ces leçons familières, ou plutôt toutes simples, quoique substantielles, de psychologie et de morale, les élèves de nos classes de philosophie feront sûrement leur profit. La partie scientifique ou relative aux nouveaux systèmes de philosophie naturelle, tels que le darwinisme, l'utilitarisme spencérien, etc., est traitée avec une rare impartialité, qui n'exclut pas, il est vrai, la sévérité pour certaines hypothèses. Mais l'auteur n'expose aucune théorie, même conforme à ses opinions, sans faire la part de la théorie contraire. C'est pourquoi ses manuels philosophiques se recommandent d'eux-mêmes aux adeptes et aux professeurs d'opinions diverses : ils sont faits un peu pour tout le monde.

Histoire du diable dans le christianisme (Paris, Maurice Dreyfus, 1882), par Jules Baissac. — Selon M. Baissac, l'idée d'un démon malin a précédé partout celle d'un Dieu protecteur. Les hommes primitifs, isolés, sans défense devant les terribles forces de la nature, ignorant les causes naturelles de leur terreur, l'ont attribuée à des influences malveillantes. La peur a créé les dieux, dit le poète. Au fond de toutes les superstitions des sauvages se trouve la croyance aux dieux méchants qu'il faut apaiser, plutôt qu'à des dieux justes et bons. De là sont sortis *Typhon*, *Ahriman*, l'*ennemi du Dieu bon et de l'homme*, l'ange déchu, le *diable*. C'est de ce dernier venu des épouvantails surnaturels que J. Baissac écrit la tragique et ridicule histoire dans l'âge sombre qui va du commencement du moyen âge à l'aurore de la Réforme. C'est un livre d'histoire et de polémique religieuse, moins qu'un livre d'exégèse et de philosophie. L'actualité du sujet, même cent ans après Voltaire, n'est malheureusement pas contestable. Le second volume obtiendra le même succès, sinon un succès plus grand que le premier.

A. ANGIULLI : *L'évolutionnisme d'Herbert Spencer*, par G. Cesca. — Ce volume contient une exposition claire, méthodique et suffisamment complète de la doctrine évolutioniste de Spencer, et une critique de cette doctrine en quelques-uns de ses points capitaux. La critique touche à deux choses très importantes : l'essai vainement tenté par Spencer de concilier la science et la religion, conciliation que Cesca lui-même cherche d'une autre façon, mais au jugement d'Angiulli, sans mieux y réussir ; et la métaphysique de l'absolu incogniscible, relativement auquel Anguilli approuve les fines et justes observations de l'auteur, d'autant plus qu'elles se rapprochent d'opinions déjà exposées ailleurs par le directeur de la *Rassegna*. L'auteur montre dans tout son livre une grande érudition philosophique. et surtout fraîche, de bon aloi, de première main. C'est, nous dit-on, un jeune écrivain qui fera honneur à la littérature philosophique de son pays. Nos lecteurs ont pu s'assurer que ce ne sont pas là des paroles de flatterie et d'encouragement. M. A. Penjon leur a déjà fait connaître et apprécier G. Cesca, par son analyse du *Nuovo realismo* [1].

The Journal of mental science, January. Avril 1883.

W. IRELAND. *Sur le caractère et les hallucinations de Jeanne d'Arc.* (1er article, tout entier consacré à l'histoire.)

H. TUKE. *Sur l'état mental dans l'hypnotisme.*

Les conclusions de ce mémoire intéressant sont les suivantes :

1° La conscience peut persister pendant l'état d'hypnotisme, et elle peut faire place, d'une manière rapide ou lente, à l'inconscience absolue, comme dans l'état somnambulique. Les manifestations de l'hypnotisme ne dépendent point de la présence ou de l'absence de la conscience, qui n'est qu'un simple épiphénomème.

2° Le contrôle volontaire sur les pensées et les actions est suspendu.

3° Par suite, l'action réflexe de la substance corticale du cerveau entre en jeu sous l'influence des suggestions venant du dehors, autant qu'il reste encore des voies de communication ouvertes.

4° Tant que la conscience est conservée, la perception de cette action cérébrale réflexe ou automatique donne l'impression qu'il existe deux moi.

5° Quelques-unes des fonctions mentales, telles que la mémoire, peuvent être exaltées, et il peut y avoir du délire et des hallucinations vivaces.

6° L'imitation réflexe inconsciente peut être le seul phénomène men-

1. *Revue philosophique*, Mars 1883.

tal existant, le sujet copiant minutieusement tout ce que fait ou dit la personne avec laquelle il est en rapport.

7° Les impressions venues du dehors peuvent être interceptées à différents points de l'encéphale, suivant les zones affectées et suivant le degré d'hypnotisme; ainsi, une impression ou une suggestion — un geste, un mot, une excitation musculaire — peuvent s'arrêter aux masses ganglionnaires ou arriver jusqu'aux circonvolutions; et, arrivées là, elles peuvent provoquer l'idéation et des actions musculaires réflexes, avec ou sans conscience, et entièrement indépendantes de la volonté.

8° Il peut y avoir, dans les différents états de l'hypnotisme, de l'exaltation ou de la dépression de la sensation et des sens spéciaux.

SAVAGE et CLIFFORD GILL. *La folie chez des jumeaux.* Deux observations curieuses que nous résumons :

Le Dr Savage rapporte le premier exemple. Il fait remarquer, à cette occasion, qu'il a déjà vu des jumeaux affectés en même temps de maladies cérébrales, mais l'un était aliéné tandis que l'autre était épileptique; il a vu souvent, aussi, des sœurs demeurant ensemble et vivant de la même existence, présenter en même temps des symptômes de folie. Mais, ici, le cas est différent; il s'agit de deux sœurs jumelles, se ressemblant beaucoup physiquement, et affectées d'une même forme d'aliénation mentale, la mélancolie avec stupeur. Toutes deux sont mariées; elles ont quitté la maison de leurs parents, et habitent, avec leurs familles, des domiciles distincts. Elles ont chacune trois enfants; les derniers nés de ces enfants ont, l'un neuf mois, et l'autre dix.

Elles sont entrées toutes deux à l'hôpital Bethlem, l'une le 14 août 1882, l'autre le 17 du même mois. Chez cette dernière la maladie, survenue sans cause connue, datait de neuf semaines au moment de l'admission. Chez la première, au contraire, elle n'avait eu qu'une durée de quinze jours; on supposait, à tort ou à raison, qu'elle avait été déterminée par la vue de la sœur malade. On ne connaît aucune prédisposition héréditaire dans la famille.

Bien que les deux sœurs fussent placées dans des quartiers différents de l'asile, et qu'il leur fût impossible de se voir, les symptômes étaient exactement les mêmes. Toutes deux restaient debout, immobiles, ne faisant rien, ne faisant attention à rien, ne satisfaisant volontairement aucun besoin, ne parlant pas, faisant beaucoup de difficultés pour manger.

Le second exemple est dû au Dr Clifford Gill, directeur-médecin de l'asile d'York. Les malades, dit-il, sont deux jeunes filles entre lesquelles il y a une très grande sympathie. Elles se ressemblent beaucoup, non seulement par les traits de leur visages, mais aussi par leurs manières et leur langage, en sorte que rien ne serait plus facile que de les prendre l'une pour l'autre; leurs dispositions intellectuelles

se ressemblaient aussi beaucoup; il leur est aussi arrivé souvent d'être malades ensemble. Il y a plusieurs aliénés dans leur famille. Chez toutes deux, la folie a éclaté à la suite de pertes d'argent, et elle s'est manifestée sous la forme maniaque aiguë. Depuis elle a pris des allures de chronicité, et il est à craindre qu'elle ne soit incurable.

La Critique philosophique, etc., publiée sous la direction de M. Renouvier. Janvier-mai 1882.

RENOUVIER. Réponse à différentes objections contre le fondement juridique de la morale.

F. PILLON. L'éducation dès le berceau, essai de pédagogie expérimentale, par *Bernard Pérez*.

RENOUVIER. Les nouvelles chicanes contre la possibilité du libre arbitre. (Réponse à l'article de M. Fouillée.)

RENOUVIER. Les objections de M. Fouillée contre la conciliation du libre arbitre avec les lois du mouvement.

GEORGES NOEL. Le nombre et l'espace.

SHADWORTH H. HOGDSON. Philosophie de la réflexion. Percept et concept.

A. PENJON. Leçon d'ouverture du cours de philosophie à la Faculté des Lettres de Douai. La liberté.

F. PILLON. La psychologie de l'enfant, par *Bernard Pérez*. Notons le jugement de M. F. Pillon sur la philosophie de M. Herbert Spencer : « Il est sage de se défier des engouements du jour. Un temps viendra, qui n'est peut-être pas bien éloigné, où la philosophie de M. Spencer, comme celle d'Aug. Comte, n'inspirera plus guère d'admiration qu'aux personnes à peu près dénuées de culture philosophique. »

F. PILLON. A propos de la notion de nombre. Réponse à l'article de M. Georges Noël intitulé : *Le nombre et l'espace*.

RENOUVIER. Henri-Frédéric Amiel.

RENOUVIER. Une espèce de pessimisme à propos de l' « étude » de M. Schérer sur Amiel.

La Critique religieuse, publiée sous la direction de M. Renouvier. Octobre 1882-janvier 1883.

E. PÉTAVIEL OLLIFF. L'immortalité facultative et le dogme traditionnel.

G. Fragments de philosophie religieuse. La foi dans l'immortalité.

RENOUVIER. Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.

ALFRED BÉNEZECH. Le protestantisme libéral.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes. N° 6, 1882; n° 1, 1883.

La magie chez les Finnois, par M. E. BEAUVAIS.

Bulletin critique de la religion juive (judaïsme ancien), par M. MAURICE VERNES.

Deux parallèles mythologiques : Rome et Congo, par M. H. GAIDOZ.

Histoire du bouddhisme dans l'Inde, par M. H. KERN.

Les origines politiques et religieuses de la nation israélite, par M. MAURICE VERNES.

La religion préhistorique, d'après M. G. de Mortillet.

La Philosophie positive, revue dirigée par Ch. Robin et G. Wyrouboff. Nos 4 et 5, 1883.

Le passé de la philosophie, par E. DE ROBERTY.

Ni A ni B, par EUGÈNE NOEL.

La politique religieuse de l'Occident en Chine, par MAURICE JAMETEL.

La Revue occidentale, publiée sous la direction de M. Pierre Laffitte. Nos 1 et 2, 1883.

De l'institution subjective de la sociologie par la prépondérance de la morale, par M. P. LAFFITTE.

Le socialisme anglais, par M. S.-H. BRIDGES.

Matériaux pour servir à l'histoire d'A. Comte, par M. P. LAFFITTE.

Gambetta positiviste, par M. le Dr ROBINET.

Questions sociales, par M. FABIEN MAGNIN.

Revue de théologie et de philosophie, etc., sous la direction de MM. Vuilleumier et Astié. Novembre 1882-janvier 1883.

Le déterminisme de Vauvenargues, de l'abbé Morlais, par VAN GOENS.

Une nouvelle hypothèse géologique, par A. REVEL.

Ce que nous sommes, ce que nous croyons, ce que nous voulons, par S. F. ASTIÉ.

Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, compte rendu par M. CH. VERGÉ. Février à mai 1883.

L'esthétique musicale en France, psychologie de l'orchestre et de la symphonie, par M. CH. LÉVÊQUE.

Mémoires sur l'*Histoire des animaux* d'Aristote, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

La philosophie de Buffon, par M. NOURRISON.

La faculté d'aimer et la loi du bien, par M. S. RAMBOSSON.

La théorie du syllogisme, par M. TH. BERNARD.

La statistique considérée comme instrument de recherches scientifiques, par M. MAURICE BLOCK.

Les origines : le problème de la connaissance ; le problème cosmologique ; le problème anthropologique ; l'origine de la morale et de la religion, de M. de Pressensé, par M. BEAUSSIRE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Derepas. *Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance.* In-8. Paris, Thorin.

Ch. Lagrange. *Le christianisme et la méthode expérimentale.* In-8. Lausanne, Imer.

H. Lotze. *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie. Dictate aus den Vorlesungen.* In-8. Leipsig, Hirzel.

G. Von Cizicky. *Grundzüge der Moral.* In-18. Leipzig, Friedrich.

H. Cohen. *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur : Rede.* In-8. Berlin, Dümmler.

A. Auffarth. *Die platonische Ideenlehre.* In-8. Berlin, Dümmler.

Riehl (Aloys). *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, Antrittsrede.* In-8. Freiburg i. B. Mohr.

C. Ricco. *Il positivismo e la dottrina dell' evoluzione.* In-8. Trani, Vecchio.

L. M. Billia. *Saggio di osservazioni su di una nuova confutazione del materialismo.* In-8. Cuneo. Isoardi.

La *Société d'études philosophiques et morales*, fondée à Paris depuis environ un an, vient de publier ses statuts. Elle a pour secrétaire générale Mme Clémence Royer et se réunit le deuxième jeudi de chaque mois à la mairie du 6e arrondissement.

Il s'est fondé à Londres, il y a quelques mois, une *Society for psychical Research*, ayant pour but d'étudier les phénomènes connus sous les noms de mesmérisme, spiritisme, etc. Elle a pour président M. H. Sidgwick et compte parmi ses membres MM. Balfour Stewart, Gurney, etc.

La *Natural history and microscopical Society*, de Birmingham, vient de constituer une « section sociologique » qui s'occupera spécialement d'étudier le système de philosophie de Herbert Spencer.

M. Herbert Spencer a été élu membre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques.

M. Maudsley prépare la publication d'un ouvrage qui aura pour titre : *The Will in its metaphysical, physiological and pathological aspects.*

M. Wundt vient de publier dans les *Annalen der Physik und Chemie* (nouv. série, t. 18) un travail sur la mesure de l'intensité des sons.

Le propriétaire-gerant,
Germer Baillière.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XV

NOTES ET DISCUSSIONS

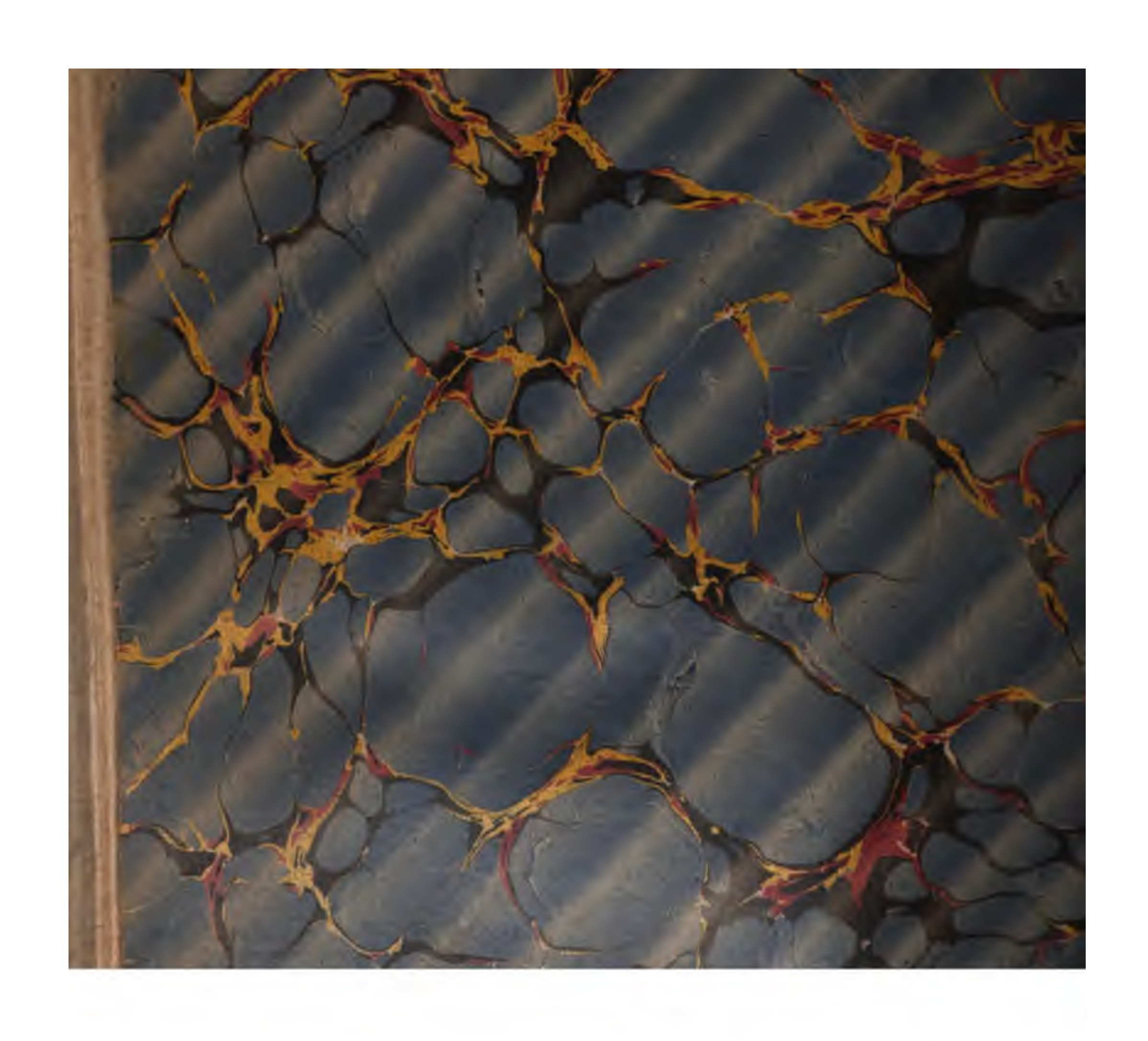
REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

Coulommiers. — Impr. PAUL BRODARD et Cie.




Stanford University Libraries
3 6105 013 462 895
e philosophique. 91254 v.15 1883
DATE
NAME
DATE

